Sufi Laa Kufi volume 1 Allama II Kazi Speeches Writings

صوفي لا ڪوفي

علامه آءِ. آءِ. قاضيءَ جون 15 تحريرون ۽ تقريرون

سهيڙيندڙ

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو

پهريون ايڊيشن: 1993ع

ٻيو ايڊيشن: 1995ع

صفحا 385 ڊيمي سائز

سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو، سنڌ، پاڪستان

فهرست

پيش لفظ: اي ڪي بروهي: 12 جولاءِ 1967ع
مسلم آباد، ڪراچي

مهاڳ: عبدالغفار سومرو: 9 مئي 1990ع

1. فيلسوف ڪير آهي؟ (1928 رسالي فلاسافر ۾ ڇپيو)
2. اڄ جي فلسفي ۾ ڪهڙيون خاميون آهن؟
3. حق (حقيقت) جي ڳولا (5 مارچ 1958ع)
4. عمده تعليم ۽ ترقي پسند زندگي (5 مئي 1966ع)
5. غزل (پوئٽري سوسائٽي آو انگلينڊ، پوئٽري رويو، 1924ع)
6. اقبال (اپريل 1958ع ، علامه اقبال ڏينهن
7. شاهه عبداللطيف جي شاعري ۽ فن (1961، سنڌي ادبي بورڊ)
8. اردو ڇا آهي؟ (15 ڊسمبر 1938ع خالق ڏنو هال
9. ڪردار (جولاءِ 1، 1929ع ٿياسافيڪل هال ڪراچي
10. تعليم (30 ڊسمبر 1958ع بي ٽي ڪلاس جي شاگردن سان خطاب
11. قبرستان ۽ ڪتب خانا
12. صحت ۽ پاڪائي (1952 لياقت ميڊيڪل ڪاليج شاگرد يونين جي افتتاح جي تقريب ۾ خطاب
13. زرتشت هڪ عظيم پيغمبر (پارسي جماعت ڪراچي کي خطاب
14. شري ڪرشن جوتاريخي پهلو
15. جيت جي ڪهاڻي (پهرين عالمگير جنگ جي پس منظر ۾

صوفي لا ڪوفي ڪونه پائنس ڪير،
منجهان ئي منجه وڙهي، پڌر ناهيس پير،
جنين ساڻس وير، ٿئي تن سين واهرو.
(شاهه عبداللطيف ڀٽائي)

”هيءُ ڪتاب علامه آءِ. آءِ. قاضي جي پندرهن مقالن ۽ تقريرن جو مجموعو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته علامه صاحب اسان جي موجوده دؤر جو عظيم مسلمان مفڪر ۽ عارف هو- انهن تقريرن ۽ مقالن ۾ انساني فڪر جي تمام گهڻن پهلوئن جو احاطو ڪيو ويو آهي، جن ۾ فلسفو، مذهب، تاريخ، شاعري، آرٽ ۽ ادبي تنقيد شامل آهن. انهيءَ گلدستي مان خبر پوي ٿي، ته اهو هڪ تمام وڏي ذهن جو ڪارنامو آهي. انهن تحريرن وسيلي مصنف جي بلڪل اصلي ۽ نهايت مؤثر طريقه ڪار سان آشنائي ٿئي ٿي، جنهنڪري اسان انساني زندگيءَ جي بنهه بنيادي سوالن کي منهن ڏيئي سگهون ٿا.“

اي. ڪي بروهي.

پيش لفظ

اي ڪي بروهي

(الله بخش ڪريم بخش بروهي)

12 جولاءِ 1967ع

هيءُ ڪتاب علامه آءِ. آءِ قاضي جي پندرهن مقالن ۽ تقريرن جو مجموعو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته علامه صاحب اسان جي موجوده دؤر جو عظيم مسلمان مفڪر ۽ عارف هو. انهن تقريرن ۽ مقالن ۾ انساني فڪر جي تمام گهڻن پهلوئن جو احاطو ڪيو ويو آهي، جن ۾ فلسفو، مذهب، تاريخ، شاعري، آرٽ ۽ ادبي تنقيد شامل آهي. انهيءَ گلدستي مان خبر پوي ٿي، ته اهو هڪ تمام وڏي ذهن جو ڪارنامو آهي. انهن تحريرن وسيلي مصنف جي بلڪل اصلي ۽ نهايت مؤثر طريقئه ڪار سان آشنائي ٿئي ٿي، جنهنڪري اسان انساني زندگيءَ جي بنهه بنيادي سوالن کي منهن ڏيئي سگهون ٿا.

مطلب ته هتي اسان کي فلسفي جي دائمي مسئلن بابت فڪر جا اهي خزانا دفن ٿيل نظر اچن ٿا، جيڪي انسان جي حيثيت ۾ اسان لاءِ وڏي دلچسپيءَ جو باعث آهن.

هتي اهو ناممڪن ٿو لڳي، ته اسان چند صفحن اندر مصنف جي ان گهڻ پاسائين چاڙ ۽ دانش سان انصاف ڪري سگهون، جنهن جو مظاهرو انهن عنوانن مان ٿئي ٿو،

جيڪي هن ڪتاب اندر سندس گفتگوءَ جو موضوع آهن. اسان وڏ ۾ وڏ ايترو ڪري سگهون ٿا ته انهن چند ليڪن اهم پهلوئن جو ذڪر ڪريون جيڪي اسان جي مصنف جو خاص نقطئه نظر معلوم ٿين ٿا. اهڙيءَ طرح اسان انهيءَ وسيع ۽ آزاد منظر جو هڪ خاڪو پيش ڪري سگهون ٿا، جنهن مطابق هو هن ڪائنات ۾ انسان جي ڪردار کي پاڻ ڏسي ٿو.

علامه قاضيءَ جي زندگيءَ مان پتو پوي ٿو، ته هن پنهنجي زندگي مڪمل ۽ سواءِ ڪنهن شرط شروط جي سچ جي حاصلات لاءِ وقف ڪري ڇڏي هئي. سچ جنهن جون ڪيتريون ئي صورتون ۽ شڪليون ٿي سگهن پيون. ليڪن هن سلسلي ۾ سڀ کان اهم ڳالهه اها ٿي معلوم ٿئي، ته سندس چاڻ جو اهو سمورو بنياد قرآني تعليمات تي رکيل هو. اهڙيءَ طرح جيستائين منهنجي ڄاڻ جو تعلق آهي ته آءٌ نٿو سمجهان، ته اڄ جي اسلامي دنيا ۾، خاص ڪري قرآن فهميءَ جي سلسلي ۾ ٻيو ڪو شخص ساڻس برميچي سگهي ٿو، هاڻي جيڪڏهن اهو سچ آهي ته جئن جي. ڊبليو. اليگزينڊر پڻ ان ڳالهه جي تصديق ڪئي آهي ته، ڪلام اِلــٰهي جو مطالعو ۽ ان جي ذريعي رضاءِ رباني جو حصول ئي اهڙيون ڳالهيون آهن، جن سان وڏا صاحبِ ڪردار شخص پيدا ٿيا آهن. ان لحاظ کان قاضي صاحب جي زندگي پنهنجي ليکي هڪ جدا باب آهي. اسان جي مصنف بنيادي طور تي خدا وارو شخص آهي ۽ سندس

زندگيءَ کي املھ وٿُ بنائڻ لاءِ اھا ھڪ سَندَ ئي ڪافي آھي؟
جيڪڏھن رڳو ھڪڙي لفظ ذريعي علامه صاحب جي شخصيت جو تعارف ڪرائجي ته اھو ٿيندو ”ڪليت“ يا ”جامعيت“. اسان جو ھيءُ مصنف دنيا جي ٻين وڏن مفڪرن وانگر زندگيءَ کي به ڪُل جي حيثيت ۾ ڏسي ٿو. ھن پنھنجي سموري زندگي انھيءَ اڏول ارادي، سچي لڳن ۽ سُچيتائيءَ سان گذاري ته جيئن انسانيت جي اعلیٰ قدرن ۽ آدرشن کي ماڻي ۽ محسوس ڪري سگھجي.
ھن جي ھر لفظ ۽ جملي ۾ اھا سگھ ۽ قوت ملي ٿي، جيڪا ھو خود زندگيءَ ۾ ڏسڻ چاھي ٿو. ھو ھڪ اھڙو عارف آھي، جيڪو عقابي اکين سان ھن ڪائنات جي مجموعي پس منظر ۾ انسان جي مستقبل کي ڏسي ٿو. ھن سلسلي ۾ ھو پنھنجي نقطئه نظر جي عمارت جن مابعد ڪائناتي بنيادن تي استوار ڪري ٿو، اھي کيس مذھبي نظريي منجھان ئي فراھم ٿين ٿا. ڪائنات جي باري ۾ سندس احساس جي گھرائي ۽ سندس علمي تبحر جي آشنائيءَ لاءِ اھو اسلوب شاھد آھي، جيڪو ھن جي لفظن مان جھلڪي ٿو.
ھن مجموعي جي ھر مقالي ۾ تقرير ۽ سادگي ۽ صفائي جو اعلیٰ نمونو ملي ٿو. انھن ۾ مسئلي کي سلجھائڻ جو اھو سنئون سڌو انداز آھي، جيڪو سچ جي ساڃھ ۽ پروڙ لاءِ نھايت مؤثر آھي. حقيقت به ائين ئي آھي، جيئن اسانجي مصنف پاڻ بار بار ان ڳالھ جي وضاحت ڪئي آھي، ته

سچ واقعي ايڏو سولو آهي، جيڪر پار به ان کي سمجهي سگهي.
اهوئي سبب آهي جو سندس ڪيل ڳالهيون نه ته منجهائيندڙ آهن ۽ نه وري اهي بي روح لفظن جو پيچيدو معاملو آهن، نڪو اهي جڙتو فلسفي جي هٽ ٺوڪي تشريح؛ ۽ نه وري اهي ان خشڪ منطقي بحث تي مشتمل آهن، جيڪو اڄڪلهه جي مغربي فيلسوفن جو طريقو آهي. ان جي برعڪس هن جا خيالات اسان کي ائين محسوس ٿين ٿا، جيئن تازي گهلندڙ هوا جو جهوٽو، جنهن ۾ اسان ساهه کڻندا هجون. اهي اهڙا شفاف ۽ جرڪندڙ آهن، جهڙي سج جي روشني، ۽ بلڪل اهڙي چٽائيءَ سان اهي شيون اسان کي نظر اچن ٿيون. ان کان پوءِ اسان انهن شين کي پنهنجي فطري رنگ ۾ ڏسڻ جا اهل ٿيون ٿا. ۽ سندن معروضي وجود جي ڄاڻ حاصل ڪريون ٿا. سچ پچ ته صرف ان صورت ۾ اسان کي شين جي معنى ۽ مطلب جي خبر پوي ٿي.
پر ان سچي ڳالهه جو مانُ ۽ مرتبو ان پارکو شخص جي لاءِ آهي، جيڪو اسان کي ان جو اهل بنائي ٿو، ۽ پاڻ انهن کي ائين پرکڻ، جي ڪوشش ڪري ٿو، جيئن اهي اصل ۾ آهن. انهيءَ ڪري رسڪن چيو هو ته: ”اعلى ذهن شين کي اعلى نموني ۾ پرکڻ جو نالو آهي.“ البت آءٌ ان ۾ ٿورو هيءُ اضافو ڪريان ٿو ته: ”شين کي ائين پرکڻ، جئن اهي آهن.“ قاضي صاحب جي اها ئي دلپسند دعا هوندي هئي: ”اي خدا! منهنجي واهر ڪر ته آءٌ شين کي ائين ڏسي ۽ پرکي سگهان جئن اهي اصل ۾ آهن.“

علامه صاحب جي شخصيت سان جنهن به ماڻهوءَ جو واسطو پيو هوندو، ان اهو ضرور محسوس ڪيو هوندو ته سندس ذات ۾ سچ جي ساڃهه لاءِ ڪيڏي نه غير معمولي قوت موجود هئي. اهو سندس شخصيت جو مقناطيسي اثر هو، جو سندن موجودگيءَ ۾ هر ڳالهه چٽي ۽ واضح محسوس ٿيندي هئي، ڪوبه مسئلو، مسئلو نه رهندو هو. اتي ماڻهوءَ کي عجب جهڙو ويساهه ٿيندو هو، ته هو پاڻ به انهن گنڀير سوالن جا جواب ڄاڻي ٿو، جيڪي هن پراسرار زندگيءَ اسان لاءِ اڻاريا آهن. منهنجي خيال ۾ هڪ استاد ان کان وڌيڪ پنهنجي شاگردن لاءِ ڪري به ڇا ٿو سگهي؟! اهو سندس شخصيت جو سحر انگيز ۽ مسيحائي اثر چئجي يا سندس سهڻو سليقو سڏجي، جيڪو هر انسان کي پنهنجو پاڻ سچ جي ساڃهه حاصل ڪرڻ لاءِ آماده ڪري ڇڏيندو هو. بلڪ ان آشنائي کان پوءِ ماڻهوءَ ۾ ان لاءِ پيار ۽ پرستش جو جذبو جاڳي پوندو هو، ۽ ان سچ کي ماڻڻ لاءِ اهو ماڻهو هر قسم جي قرباني ڏيڻ لاءِ تيار نظر ايندو هو.

خود هن ناچيز بندي سان ائين ٿيو ته مون پنهنجي زندگيءَ ۾ علامه صاحب جهڙي ٻي ڪا اثر انگيز شخصيت نه ڏٺي، جنهن جي روشنيءَ جي ڪرڻن مون تي ايڏو اثر ڪيو هجي.

گذريل ٽيهن سالن جي عرصي ۾ مون پاڻ کي انهن ڪرڻن جي گرمائش جي اثر هيٺ محسوس ڪيو آهي؛ بلڪ مون کي انهن ۾ هميشه هڪ قسم جي پدرانه شفقت ۽ اڻ-ٽڻ جو احساس ٿيو آهي. اهڙيءَ طرح مون محسوس ڪيو آهي ته

شروع ڏينهن کان وٺي، جڏهن پهريون دفعو مون کي ساڻس ملاقات جو شرف حاصل ٿيو، انهيءَ عزت ۽ مچتا ۾ روز بروز اضافو ٿيو آهي، جيڪا منهنجي روح جي گهرائين ۾ گهر ڪري وئي آهي. تنهن ڪري مون لاءِ هڪ لحاظ کان اهو ناممڪن آهي ته آءٌ لفظن ۾ انهيءَ گهري عقيدت ۽ سڀنڌ جي اپٽار ڪري سگهان، جيڪا انهيءَ گذريل عرصي ۾ ان عظيم الشان هستيءَ جي روح لاءِ مون ۾ موجود رهي آهي.
سڀ انسان پنهنجي زندگيءَ جي شروعاتي سالن ۾ ڪنهن نه ڪنهن شخصيت کان فيصله ڪن طور تي متاثر ٿين ٿا، پوءِ اها شخصيت سندن والدين جي هجي يا استاد وغيره جي. منهنجي پنهنجي زندگيءَ ۾ اهو معجزو تڏهن رونما ٿيو، جڏهن منهنجي ملاقات علامه صاحب سان ٿي. اها شام جڏهن ٿيهه سال اڳ مون کين پهريون دفعو ڏٺو هو، اڄ به اهڙي تازي آهي، جهڙي ڪالهه جي ڳالهه. ان زماني ۾ جڏهن آءٌ ڪراچيءَ جي هڪ ڪاليج ۾ پڙهندو هوس، ته مون پنهنجي ڪاليج جي ليڪچر هال جون بتيون ٻريل ڏٺيون، جيئن ته گهڻي ويل ٿي چڪي هئي، تنهن ڪري مون سوچيو ته شايد ڪو ڪاليج فنڪشن هلي رهيو آهي، ان ڪري محض تپرس وچان آءٌ ان طرف ويس ته جيئن معلوم ڪري سگهان ته ڇا ٿي رهيو آهي.
جيئن آءٌ اندر داخل ٿيس ته مون ڏٺو ته هڪ نوراني شخصيت اسٽيج تان سامعين سان مخاطب آهي، سندس گفتگوءَ جو موضوع جيئن مون کي پوءِ معلوم ٿيو، اهو هو

ته :”ڇا اسان لاءِ مذهب ضروري آهي؟“ مون کي لڳو ته اهو مقرر هن دنيا جو نه پر ڪنهن ٻيءَ دنيا جو رهواسي آهي. هن جي گفتگوءَ مان محسوس ٿي رهيو هو، ته هو تمام مٺڙيون ڳالهيون ڪري رهيو آهي، ۽ جيڪي شاگرد اتي اچي گڏ ٿيا هئا، اهي سندس عالي ظرف ڳالهين ۾ چڙ ٻڌي ويا هئا. هو وڏو مقرر ٿي لڳو، جنهن کي پنهنجي سامعين تي پورو ضابطو هو.

هن کي ڳالهائيندو ڏسي، مون کي آئڙيو ته منهنجي هن سان پوري زندگيءَ جي آشنائي آهي، بلڪ هن کي ڏسڻ سان مون محسوس ڪيو ته منهنجو آدرش منهنجي آڏو مثالي صورت ۾ نمودار ٿيو آهي.

منهنجو احساس چوڻ لڳو ته اها ئي شخصيت آهي جنهن جهڙو آءٌ پاڻ ٿيڻ چاهيان ٿو. ان ڏينهن کان وٺي خدا جي فضل سان منهنجو ساڻس اهڙو روحاني سٻنڌ ٿي ويو آهي، جو وقت گذرڻ سان گڏ ان ۾ وڌيڪ معنويت ۽ گهرائي پيدا ٿي آهي.

درحقيقت ان کان وڌيڪ فائديمند ۽ اڻ گهريو موقعو منهنجي زندگيءَ ۾ ٻيو نه آيو، جنهن مون کي ايڏو متاثر ڪيو هجي. شايد ڌڻي تعالى پنهنجي احسان ۽ ڪرم جا دروازا پنهنجي ناقص بندن لاءِ ائين کولي!

هيءُ رڳو ٿلها لفظ ناهن جيڪي ڪي ماڻهو محض لکڻ خاطر لکي ڇڏيندا آهن؛ بلڪ آءٌ اهي لفظ وڏي عقيدت وچان ۽ انهيءَ اميد سان ٿو چوان، ته جيئن هي انهن ماڻهن تائين پهچي سگهن، جيڪي اسان کان وڌيڪ اهل هجڻ جي

باوجود ايترا خوش نصيب نه هئا جو علامه صاحب کي ڏسي نه سگهيا. مقصد صرف اهو آهي ته انهن تائين هن عظيم استاد جو اهو پيغام پهچائي سگهجي جيڪو هنن مقالن ۽ تقريرن ۾ سمايل آهي ته جيئن هو به ان مان ڪو اتساهه پرائي سگهن؛ اهو عظيم استاد جيڪو هڪ مستند فيلسوف ۽ اعتماد قابل رهنما هو، خاص ڪري اهڙن ماڻهن لاءِ، جيڪي سندس ڳالهيون پنهنجي هيئنن سان هنڊائڻ گهرن ٿا ۽ همه تن گوش ٿي کيس ٻڌڻ گهرن ٿا.

هيءُ ڪتاب ڪنهن به ادبي معيار جي لحاظ سان معمولي ڪتاب نه آهي، بلڪ مون کي ان ۾ شڪ نظر نٿو اچي ته پاڪستان جو عوام جن کي خدا جي رسول ۽ پيغمبر اسلام جي عظيم مقصد کي سرانجام ڏيڻو آهي، انهن جي روحاني زندگيءَ تي هن ڪتاب جو فيصله ڪن اثر ٿيندو، پر ان لاءِ شرط اهو آهي ته هن ڪتاب کي سمجهڻ لاءِ ”سچي نهٺائي“ وارو جذبو گهرجي. ان کان سواءِ ذهن کي پنهنجي سموري سادگيءَ سان کليو رکجي، چو ته هوندئن ڪوبه عظيم آدرش يا نظريو ڪذهن به اثر پذير ٿي نه سگهيو آهي. ٻوٽا نه ٽڙندا آهن. اهڙيءَ طرح خدا جي رحمت به سندس چونديل ٻانهن جي واتان انسانذات جي فائدي خاطر لفظن جو روپ وٺي ٻاهر نڪرندي آهي. انهن جون دليون اهڙا مخصوص گذر گاهه هوندا آهن، جتان خدائي رحمت ٻاهر نڪري، مئل دلين کي جيئاريندي آهي ۽ بني نوع انسان ۾ زندگيءَ جي نئين لهر اُڀاريندي آهي. سمورو عظيم ادب هڪ قسم جي لافاني تقرير آهي، پر ان جو اثر تڏهن

ٿيندو، جڏهن ڪا دل ان ڏانهن ٻڌڻ لاءِ راغب ٿيندي يا ان کان متاثر ٿيڻ لاءِ تيار ٿيندي ۽ پنهنجو پاڻ کي بدلائڻ لاءِ ٻڌل رکندي. ادب کي ڪن ماڻهن اعلى عادتن پيدا ڪرڻ جو ذميوار چيو آهي، ليڪن اهو ڪيڏو به وڏو ادب ڇو نه هجي، پر اهو دلين تي تڏهن اثر ڪندو، جڏهن ان جي لاءِ ڪجھ نه ڪجھ اندر به صفا ۽ آماده هجي. انهيءَ ڪري هن ڪتاب جي پڙهندڙن کي منهنجي التماس آهي ته هو به ڪجھ اڳڀرا ٿين؛ بلڪ روحاني دنيا جي معاملن جو اهو قاعدو آهي ته ابتدا هميشه انهن ماڻهن کان ٿيڻ گهرجي، جيڪي رهنمائي جا طالب آهن.

رحمت جي موجودگيءَ ۾ ڪنهن به قسم جي زبردستيءَ کي دخل ڪونهي، بلڪ حد ته اها آهي جو جيڪڏهن اڳلو فيض حاصل ڪرڻ وارو ڪنهن به ريت تيار ناهي، ته پوءِ ان مالڪ جي ”ڏيڻ واري مرضي“ به ڪافي ناهي.

اي.ڪي.بروهي

12 جولاءِ 1967ع

76- مسلم آباد

ڪراچي، پاڪستان

مهاڳ
ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو

علامه آءِ. آءِ. قاضي (1886ع-1968ع) سنڌ جي عظيم فڪري روايت جو هڪ تمام وڏو نالو آهي؛ بلڪ وسيع تناظر ۾ ڏسجي، ته هو اسلامي فڪر جي تاريخ ۾ پڻ هڪ منفرد حيثيت رکي ٿو. هن سلسلي ۾ سندس شخصيت جي تعمير جا به سبب خاص ڪري قابلِ ذڪر آهن: پهريون ته هو سنڌ ۾ اهڙي وقت پيدا ٿيو هو، جڏهن هيءُ خطو تاريخ جي هڪ وڏي اٿل پٿل هيٺ هو. ٻيو سندس ابتدائي تعليم ۽ تربيت انتهائي آدرشي ۽ خالص مشرقي ماحول ۾ ٿي هئي. ان کان پوءِ هن پنهنجي عمر جو هڪ وڏو حصو مغرب، خاص ڪري انگلينڊ جي اعلى درسگاهن ۽ ادارن مان علمي اُڃ اجهائڻ ۾ گذاريو ۽ ان ۾ ڪوبه شڪ ناهي ته ان وقت تائين انگلينڊ پوري دنيا ۾ علوم و فنون جي وڏي ۾ وڏي مرڪز واري حيثيت حاصل ڪري چڪو هو. اهڙيءَ طرح انگلينڊ جي رهائش واري عرصي ۾ هن پاڻ کي علمن جي روايتي حدبنديءَ اندر نه رکيو؛ بلڪ سندس مطالعي جو دائرو طبعيات کان وٺي، عالمي مذهبن ۽ عمراني علمن تائين پکڙيل نظر اچي ٿو. اجا به ائين کڻي چئجي ته هو رائج علمن جي سڀني شاخن يعني هڪ طرف ادب ۽ فنون لطيفه تي عبور حاصل ڪري ٿو، ته ٻئي طرف خالص سائنسي علمن طبعيات ۽ حياتيات ۾ به ڪيس مهارت حاصل

آهي. اهو ئي سبب آهي جو اڳتي هلي پاڻ ثابت ڪيائين ته ڪيس مشرقي توڙي مغربي علوم تي هڪجهڙي دسترس حاصل آهي.
انهيءَ پس منظر ۾ جڏهن اسين علامه صاحب جي هن مجموعي ۾ شامل تحريرن جو جائزو وٺون ٿا ته اسان کي سندس اعلى فڪر و نظر جا ڪيترائي رخ بلڪل صاف ۽ واضح نظر اچن ٿا، اتي اسان کي هڪ طرف بني نوع انسان جي عظيم رهبرن ۽ مصلحن، جهڙوڪ: حضرت موسى، ڪنفيوشس، زرتشت، ڪرشن، گوتم ٻڌ، حضرت عيسى ۽ حضرت محمدﷺ جن جا حوالا ملن ٿا؛ ته ٻئي طرف انساني تاريخ جي عظيم ڪردارن حمورابي، سڪندر اعظم، حضرت عمر بن الخطاب رضه، صلاح الدين ايوبي، فريڊرڪ پيو، اڪبر اعظم، راڻي ايلزبيٿ ۽ راڻي وڪٽوريا، جارج ٽئين ۽ هينري اٺين وغيره جي انسانيت جي تعمير ۾ ڪيل خدمت مان پڻ آگاهي ٿئي ٿي.
اهڙيءَ طرح انساني فڪر جي تاريخ جي عظيم ذاهن ۽ دانشورن ۾ وري اسان جو واسطو سقراط، افلاطون، ارسطو، البيروني، غزالي، مارٽن ليوٿر، لاڪ، برڪلي، هيومر، والٽيئر، روسو، ڪانٽ، هيگل، ڪارلائل، شوپنهار، ڪومٽي، ڪارل مارڪس، نٽشي، هربرٽ اسپينسر، ٽالسٽاءِ، وليم جيمس، گرجيف ۽ برنارڊشا وغيره جي فڪري حاصلات سان پڻ پوي ٿو. ساڳئي وقت سائنس ۾ دنيا جي ذهين ترين شخصيتن ابن مسڪويه، ابن سينا، راجر بيڪن، ابيلارڊ، ڊارون، ايوبري، مائٽر لنڪ،

هڪسلي، بريفالٽ سان پڻ اسان جي سڃاڻپ ٿئي ٿي. ادب ۽ فنون لطيفه جي ميدان ۾ جتي مغرب جي عظيم فنڪارن ۽ ماهر استادن جهڙوڪ: اَچلس ۽ ارسطو، ڊانٽي ۽ اسپينسر، مارلو ۽ شيڪسپيئر، بين جانسن ۽ ڊن، والر ۽ ڪراشا، ملٽن ۽ ڊاڪٽر جانسن، گوئٽي ۽ رابرٽ برنس، ورڊس ورٿ ۽ ٿامس مور، بائرن ۽ ڪارلائل، برائوننگ ۽ والٽ وٽمئن، باخ ۽ موزارٽ، بيٿوون ۽ ويگنر سان واقفيت ٿئي ٿي؛ اتي مشرق جي چوند هستين ڪاليداس، مولانا رومي، امير خسرو، حافظ شيرازي، ڪبير، نانڪ، تلسيداس، شاهه لطيف، غالب ۽ اقبال وغيره جي فڪر و فن جي پڻ گهري ڄاڻ ملي ٿي.

هاڻي ڏسڻو هيءُ آهي ته جنهن ڪتاب ۾ دنيا جي ايڏين چوند عظيم هستين جي فڪر ۽ نظرين تي بحث ڪيو ويو آهي، اتي علامه صاحب پاڻ ڪهڙو فڪر ڏنو آهي؛ ٻين لفظن ۾ هو مشرق ۽ مغرب جي عظيم انساني فڪر جي سرمايي کي پروڙڻ ۽ پرجهڻ کان پوءِ ڪهڙي خاص نتيجي تي پهتو آهي؟ اسان جي نظر ۾ سندس فڪر جو مرڪزي نقطو يا محور مذهب ۽ انسان جو ارتقائي تصور آهي. هڪ لحاظ کان سندس فڪر جا ٻيا سڀ رخ ان سان واڳيل آهن يا ان مان جنم وٺن ٿا. ان ڪري اسان هن نقطي تي ٿورو تفصيل سان روشني وجهون ٿا.

علامه قاضي دنيا جو واحد مفڪر آهي؛ جنهن دنيا جي سڀني مُک تهذيبن: چيني، ايراني، هندستاني، يوناني، رومي وغيره جو نهايت غير جانبدارانه ۽ صحيح صحيح جائزو

ورتو آهي؛ ۽ انسان ذات جي تهذيبي ۽ فڪري اوسر ۾ انهن جي اصل اهميت ۽ ڪردار کي تسليم ڪيو آهي.
ٻين لفظن ۾ ائين پڻ چئي سگهجي ٿو ته سندس مقابلي ۾ دنيا جي ٻئي ڪنهن به مفڪر ايڏي وڏي تهذيبي نقطئه نظر کي قبول نه ڪيو آهي. علامه صاحب جو ڪمال آهي ته هن دنيا جي سڀني عظيم الشان تهذيبي ورثن کي ڌيان جوڳو سمجهي، انهن تي ڳوڙهو غور ۽ فڪر ڪيو آهي. سندس نقطئه نظر ۾ دنيا جي قديم ترين تهذيبن هندومت ۽ ٻڌمت کان علاوه ڪنفيوشس ۽ زرتشت جي خيالات کان پوءِ، اسلامي تهذيب ۽ آخر ۾ مغربي تهذيب جي اوک ڊوک به اچي وڃي ٿي. اسان هيءَ ڳالهه بار بار ان ڪري ٿا ڪريون جو ڏٺو ويو آهي ته مغرب جا وڏا وڏا عالم مشرق وارن جو ذڪر ئي ڪونه ٿا ڪن؛ چڻ ته اتي ڪجهه هو ئي ڪونه. اهڙيءَ طرح مشرق وارا مغرب کان اڻ واقف ٿا لڳن. پر جيڪڏهن ڪن چند عالمن هن سلسلي ۾ ڪا ڪوشش ڪئي آهي ته ان صورت ۾ پڻ هو هڪ ٻن تهذيبن جي فڪر بابت ڀاڻ ۾ مهارت پيدا ڪري سگهيا آهن. مطلب ته اهڙا تمام گهٽ مفڪر ٿي گذريا آهن، جيڪي هڪ ئي وقت دنيا جي سڀني مکيه تهذيبن سان رابطي ۾ آيا هجن. مثلاً اسلام جا اوائلي مفڪر گهڻي ڀاڱي يوناني فڪر سان لهه وچڙ ۾ آيا. اڳتي هلي جڏهن اهو دائرو ايران تائين وسيع ٿيو ته هو ايراني فڪر ۽ تهذيب سان به آشنا ٿيا.
ليڪن ان کان پوءِ جڏهن اهو دائرو سنڌ تائين وسيع ٿيو ته هو سنڌ جي تهذيبي فڪر ۽ ان جي معرفت هندي فڪر کان

پڻ آگاھ ٿيا؛ تان جو ڏھين صدي عيسويءَ ۾ جڏھن البيروني
ھتي آيو ته ھندومت ۽ ٻڌمت سان مڪمل رابطو ٿي چڪو
ھو. اھڙيءَ طرح ارڙھين ۽ اڻويھين صديءَ ۾ جڏھن
مغربي قومون دنيا جي ھن حصي ۾ آيون ۽ انھن ھتي پنھنجا
پير ڄمايا ته ھتان جا مفڪر ۽ دانشور، جيڪي اڳي ئي
ھڪ وسيع تھذيبي پس منظر جا مالڪ ھئا، سڌو سنئون
مغربي تھذيب سان لھ وچڙ ۾ آيا، ان لحاظ کان ويھين صدي
انساني تاريخ ۾ نھايت منفرد آھي، ڇو جو ان عرصي ۾ وڏ
۾ وڏ تھذيبن ۽ ثقافتن جو ھڪٻئي مٿان عمل ۽ ردعمل ظاھر
ٿيڻ لڳو ۽ نوان نوان نظريا وجود ۾ آيا. مطلب ته ھن
صديءَ ۾ انساني فڪر جي ترقيءَ جون بيشمار راھون کلي
ويون آھن.
انھيءَ حوالي سان جتي دنيا جي ٻين ملڪن اندر مختلف
تھذيبي پس منظر رکندڙ دانشور ۽ مفڪر پيدا ٿيا، اتي
اسلامي دنيا ۾ پڻ وڏا وڏا مفڪر ظاھر ٿيا. پر اھا ڳالھ وري
به دنيا جي ھن حصي، خاص ڪري سنڌ جي حصي ۾ آئي،
جو ھت ھڪ اھڙي شخصيت جنم ورتو جنھن دنيا جي
سڀني مکيه تھذيبن ۽ ثقافتن جي پس منظر ۾ دين يا مذھب
جو ھڪ اھڙو جامع تصور پيش ڪيو؛ جيڪو ھر باعقل ۽
باشعور ذھن جي تسليءَ جو باعث ٿي سگھي ٿو. ھن سلسلي
۾ وڏي ۾ وڏو ۽ گنڀير سوال جيڪو دنيا جي ھن حصي سان
واسطو رکندڙ ھر ذي شعور ماڻھوءَ لاءِ نھايت اھميت وارو
آھي، سو اھو ته جيڪڏھن اسلام صرف چوڏنھن سؤ سال
اڳ وجود ۾ آيو يا وڌ ۾ وڌ جيڪڏھن اھو اسرائيلي پيغمبرن

واري روايت جو تسلسل ۽ اختتام آهي، ته پوءِ دنيا جي ٻين حصن ۾ اُپريل ۽ اُسريل قديم تهذيبن کي کهڙي خاني ۾ رکبو؟ اسان جو خيال آهي ته دنيا جي هن حصي سان تعلق رکندڙ اهڙن ذهين انسانن کي درپيش ان منجهائيندڙ سوال جو جواب صرف علامه صاحب جي ”ديني تصور“ ۾ ملي سگهندو. ان تصور موجب اسلام هڪ اهڙو آخري ۽ ترقي يافته مذهب آهي، جيڪو پاڻ کان اڳ آيل سڀني مذهبن کان انڪار نه ٿو ڪري؛ بلڪ انهن ۾ سمايل هر سچائيءَ جي اقرار تي زور ڏئي ٿو ۽ ان کي ايمان جو جزو بڻائي ٿو.

علامه صاحب جي خيال ۾ دين جو اهڙو تصوّر انسان جي پنهنجي ارتقا جو لازم نتيجو آهي. ٻين لفظن ۾ جيڪو ماڻهو انسان جي ارتقا ۾ ويساهه رکي ٿو، ان لاءِ دين جو اهڙو ارتقائي تصوّر اٽل آهي. هوڏانهن وري جيڪو ماڻهو مذهب جي ارتقا ۾ يقين رکي ٿو، ان لاءِ انسان جي پنهنجي ارتقا ۾ ويساهه ازحد ضروري آهي. ان ڳالهه جي وضاحت ائين ڪئي وئي آهي ته اهي مذهب ان دؤر ۾ انساني فڪر جي محدود ضرورتن لاءِ ڪافي هئا؛ تان جو انسان پنهنجي بلوغت واري درجي تي پهتو ۽ ان وقت مذهب وڌ ۾ وڌ عمومي ۽ جامع صورت اختيار ڪئي.

بهرحال مجموعي طور تي مذهب جي باري ۾ هيٺيون ڳالهيون سندس فڪر جو ماحصل يا نچوڙ آهن:

(1) دنيا ۾ دين يا مذهب شروع کان وٺي هڪڙو آهي، جنهن انسان جي ترقيءَ جي مناسبت سان پنهنجي ترقي جا مرحلا طئي ڪيا آهن. دنيا جا اڪثر مذهب پنهنجي پنهنجي وقت

اندر ۽ پنهنجي پنهنجي سماج جي مخصوص ضرورتن سبب وجود ۾ آيا. ڪنهن به مذهب جي سچائيءَ کان انڪار ڪري نٿو سگهجي. انهيءَ ڪري انهن مذهبن جي بانين يا نبين کي ڪوڙو چوڻ هرگز نه جڳائي. اهڙيءَ صورت ۾ سڀني مذهبن جو نقطئه نظر عروج يا آخري تڪميلي صورت جو وجود ۾ اچڻ لازمي امر هو. هڪ اهڙو مذهب جنهن ۾ وڏ ۾ وڏ آفاقيت (Universalism) ۽ عموميت (Generalization) هجي؛ جنهن ۾ مذهبي رسمن (Formalism) کي ثانوي اهميت ۽ اصل اهميت انسان جي ارادي ۽ نيت کي هجي، اهڙو ئي مذهب صحيح معنى ۾ انسان جي فڪري ضرورتن کي پورو ڪري سگهي ٿو

(2) اهڙو مذهب، جيڪو انسان جي باطني يا داخلي ضرورتن کي منهن ڏئي سگهي، ان لاءِ اهو پڻ لازمي آهي ته اهو انسان جي ظاهري يا خارجي ضرورتن کي پوري ڪرڻ جو به جوڳو بندوبست ڪري. انهيءَ ڪري ڪائنات جي شعوري مشاهدي ۽ مطالعي جي دعوت پڻ ڏني وئي؛ بلڪ ان ڳالهه تي زور ڏنو ويو. اهڙيءَ طرح جديد تجرباتي سائنس جا بنياد فراهم ڪيا ويا ته جيئن انسان پنهنجي خارجي ضرورتن کي پڻ چڱيءَ ريت پورو ڪري سگهي.

(3) انساني تاريخ ۾ اهڙو صرف هڪڙو ئي ترقي پسند ۽ انقلابي مذهب نظر اچي ٿو، جنهن انسان کي رڳو انسان هئڻ جي ڪري هن ڪائنات جي وڏي ۾ وڏي ۽ محترم

هستي قرار ڏنو؛ جنهن علم کي مرد توڙي عورت لاءِ لازمي چيو؛ جنهن علم جي سلسلي ۾ مڪان ۽ قوميت جي حدبندين کي غير ضروري تصور ڪيو؛ بلڪ اهو چيو ته علم حاصل ڪرڻ لاءِ پلي چين ولايت جو سفر ڪريو. اهي ڳالهيون موجوده دؤر ۾ ڪرڻ ته ڏاڍيون سوليون آهن، پر اهو ڪهڙو فڪر ۽ فلسفو هو، جنهن اڄ کان چوڏهن سؤ سال اڳ تعليم کي عورت لاءِ ضروري تصور ڪيو. دنيا جي اها ٻي ڪهڙي تهذيب هئي، جنهن پورهيت ۽ ڪاسبيءَ کي خدا جو دوست قرار ڏنو، جڏهن ته ان وقت ان کي هيچ ۽ نيچ سمجهيو ٿي ويو. ڪهڙي تهذيب انسان جي غلاميءَ کي روڪيو ۽ ان کان چوٽڪاري جي ترغيب ڏني. وري وڏي ڳالهه ته انسان کي اهو سڀ ڪجهه پاڻ ڪرڻو هو ۽ ان ۾ ڪنهن زور زبردستيءَ کي دخل نه هو؛ چو ته ان مذهب انسان کي بالغ، آزاد ۽ خودمختيار تصور ٿي ڪيو.

(4) انهيءَ مذهب جو مقصد انسانذات ۾ هڪ لاڳيتي ۽ اڪٿ انقلاب جي لهر کي قائم ۽ دائم رکڻ هو، جيڪا انساني وجود جو لازمي جزو آهي. واقعي انهيءَ لهر جو اثر دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ يا جتي جتي انسان موجود هو، اتي سڌي يا اڻ سڌيءَ طرح، دير يا سوير محسوس ڪيو ويو. انهيءَ ڪري بجا طور يورپ ۾ احتجاجيت (Protestanism) يا عيسائيت کي مهذب بنائڻ جي تحريڪ اصلاح (Reformation) جنهن ڪري يورپ وارن کي پاپائيت ۽ ڪليسا جي ظلم ۽ فريب کان نجات ملي، اهو سڀ ڪجهه انهيءَ انقلابي لهر جو نتيجو

هو. اهڙيءَ طرح هندستان ۾ مذهبي اصلاح جون تحريڪون جيڪي رامانج، ڪبير ۽ گرونانڪ جي تعليم جي ذريعي نمودار ٿيون، اهي پڻ انهيءَ تهذيب جي عالمگير تاثير جو نتيجو هيون.

(5) نئين دؤر جي انسان جا انتهائي مقدس تصورات جهڙوڪ: انساني مساوات، آزادي، برادري ۽ ٻيا جمهوري قدر مثلاً: قانون جي نظر ۾ سڀني انسانن جو برابر هئڻ وغيره. انهن انمول آدرشن جو آغاز ان تهذيب کان ٿيو، جيڪي صدين جي سفر کان پوءِ يورپ ۾ پهتا. يورپ جي نشاة الثانيه (1350-Renaissance 1600AD) جو بنياد به انهيءَ تهذيب جا اهي اعلى قدر هئا.

(6) اهوئي مذهب هو جنهن جو ڪتاب صرف مذهبي احڪامن تائين محدود نه هو. ان نه صرف سائنس ۽ حڪمت جا صحيح بنياد فراهم ڪيا؛ بلڪ پنهنجي ليکي اهو دنيا جي اعلى ادب جو هڪ انتهائي نادر نمونو آهي، جنهنڪري دنيا جي ادب ۽ شاعريءَ تي نهايت ڳوڙها اثرات مرتب ٿيا. ان ڪتاب جو وڏي ۾ وڏو اثر اهو ٿيو ته ان کان پوءِ هيئت ۽ صورت (Form) جي اهميت کي گهٽائي سارو زور معنى (Meaning) ۽ اهميت (Significance) تي ڏنو ويو. انهيءَ تحريڪ ادبي دنيا ۾ هڪ وڏو انقلاب برپا ڪيو، جنهن جا اثر اڄ سوڌو ڏسجن ٿا. البت نئين دؤر جا نقاد ان حقيقت کان ڪنهن

حد تائين بي خبر آهن يا ان کي ڇاڻي واڻي تسليم ڪونه ٿا ڪن.
هاڻي اهو آهي مذهب جو اهو جامع ۽ عالمگير تصور، جيڪو علامه صاحب جي هنن تحريرن مان ظاهر ٿئي ٿو ۽ جيڪو دنيا جي ٻئي ڪنهن به مفڪر وٽ نظر نٿو اچي.
اهڙيءَ طرح هن ڳالهه ڏانهن ڌيان ڇڪايو ويو آهي، ته مذهب جو ناقص تصور مذهب جي باري ۾ سڀني غلط فهمين ۽ گمانن جو ذميوار آهي. علامه صاحب جي بقول غير مذهبيت (Secularism) ۽ اهڙا ٻيا بحث انساني زندگيءَ ۾ مذهب جي مرڪزي ڪردار کي صحيح نموني ۾ نه سمجهڻ جو نتيجو آهن.
اڄ وري ڪنهن حد تائين ان ساڳي صورتحال اسان وٽ منهن ڪڍيو آهي ۽ ان ڪري مذهب نفرت جوڳو ۽ چڙ ڏياريندڙ ٿي پيو آهي. علامه صاحب جو چوڻ آهي ته ان ۾ مذهب کي سمجهائڻ وارن جو ڏوهه آهي ۽ نه سمجهڻ وارن جو! مثلاً مغرب جي تاريخ ۾ مذهب جي نالي تي ڪليسا جي ظلم زبردستيءَ جي جيڪا ڀيانڪ شڪل نظر اچي ٿي، تنهن تاريخي طور تي مذهب جي اعلى آدرش کي ڪاپاري ڌڪ هنيو آهي. ايتري قدر جو ويندي سترهين صدي تائين مغرب ۾ مذهب ئي وڏ ۾ وڏ سائنس جو مخالف ۽ طاقتور حريف هو. گئليلو (1632ع-1564ع) جهڙي سائنسدان کي مذهبي عدالت (Inquisition) ئي سزا جو مستحق ٺهرايو ۽ ڪانئس عدالت ۾ زبردستي اهو اعلان ڪرايو ته ڌرتي سج جي چوڌاري ڪونه ٿي ڦري! اهو ئي سبب آهي جو هنن

تحريرن ۾ علامه صاحب ان ڳالھ کي بار بار ورجايو آهي ته جديد تجرباتي سائنس جا بنياد يوناني هندي ۽ مغربي تهذيب نه، بلڪ اسلامي تهذيب رکيا آهن. هونئن به قرآن پاڪ دنيا جو اهو واحد مذهبي ڪتاب آهي، جنهن ۾ مذهبي حڪمن جي مقابلي ۾ سائنس جي باري ۾ گهڻو مواد موجود آهي. هڪ اندازي موجب قرآن پاڪ ۾ شرعي قانون جي باري ۾ ڪُل 250 آيتون آهن. جڏهن ته 750 آيتون سائنس جي باري ۾ آهن. وڏي ڳالھ ته مارس بڪائي (Mairice Baucille) جي چوڻ موجب؛ قرآن پاڪ جي اهڙي هڪڙي آيت به جديد سائنس جي مخالف يا متضاد نه آهي. هڪ ٻئي مصنف جي چوڻ موجب؛ قرآن پاڪ ۾ اٽڪل ٽي سؤ جڳهن تي انسان کي پنهنجي عقل ۽ سمجھ کان ڪم وٺڻ لاءِ هدايت وٺڻ لاءِ ڪئي ويئي آهي. علامه صاحب هن حقيقت جي وضاحت ان ريت ڪئي آهي ته تاريخي طور تي هر مذهب پاڻ کي ان دؤر جي غالب حوالي سان هم آهنگ رکيو آهي، ان جو مثال هن ريت آهي ته حضرت موسى عليه السلام جي دؤر ۾ جادوءَ جو تمام گهڻو غلبو هو، ان ڪري کين عصائي موسى سان نوازيو ويو. اهڙي طرح نئين دؤر جو وڏي ۾ وڏو حوالو سائنس آهي، تنهن ڪري جيستائين مذهب پاڻ کي نئين دؤر جي حقيقتن سان هم آهنگي نه ڪيو آهي. يعني جديد سائنس سان منهن ڏيڻ ۽ ان جي صحيح تشريح ڪرڻ جي سگھ جو مظاهرو نه ڪيو آهي تيستائين مذهب غالب حيثيت اختيار ڪري نٿو سگهي. البت اها تشريح ڪرڻ فلسفي جو ڪم آهي ۽ اها

ئي فلسفي جي تعريف آهي. هن سلسلي ۾ اسان علامه صاحب جا پنهنجا لفظ نقل ڪريون ٿا، جيڪي هن ڪتاب جي ٻي تقرير ۾ آگسٽ ڪومٽي جي اثباتيت بابت راءِ پيش ڪندي چيا آهن.

”هن ان ڳالهه تي ڪو زور نه ڏنو ته سائنسي علمن جي ذريعي صرف حقيقتن تائين رسائي حاصل ڪري سگهجي ٿي، ۽ اهو فلسفو ئي آهي، جيڪو انهن کي بنياد بڻائي اهڙا نتيجا حاصل ڪري سگهي ٿو، جيئن اسان انهن قدرن جي اهميت محسوس ڪري سگهون. جيڪي مذهبي عقيدي اسان کي عطا ڪيا آهن. اهو ئي سبب آهي جو دنيا جي آخرين شارح مذهب يعني پيغمبر اسلام جي نظر ۾ فلسفي جو مقصد مذهبي عقيدن جي عقل ۽ سمجهه جي ذريعي تصديق ڪرڻ هو. ٻين لفظن ۾ ته جيئن مذهب خود فڪر ۽ فلسفو بڻجي پوي.“

علامه صاحب جي نظر ۾ مذهب، فلسفي ۽ سائنسي جو اهو پاڻ ۾ لاڳاپو نهايت ضروري آهي ۽ ٽنهي جي اها ترتيب ئي انسان لاءِ وڏ ۾ وڏ مفيد آهي. هتي هڪڙي ٻي ڳالهه به معلوم ٿي ته پوءِ اهو عمل يقيناً مسلسل نوعيت جو آهي ۽ انسان سان گڏوگڏ ان جي اوسر ٿيندي رهي آهي. مطلب ته فلسفي کي مذهب ۽ سائنس جي وچ ۾ رابطي جو ڪم ڪرڻو آهي ۽ تاريخي لحاظ کان ڏٺو وڃي ته گهڻي حد تائين فلسفي اهو ڪم سرانجام ڏنو آهي پر جڏهن به فلسفو پنهنجي انهيءَ خاص ڪردار ادا ڪرڻ ۾ ناڪام ويو آهي ته ان صورت ۾ اهو انسان جي ڪلي نشو ونما کي متاثر ڪري نه سگهيو

آهي؛ چو ته زندگي هڪ ڪُل آهي ۽ زندگي جي ان ڪليت تي اثر انداز ٿيڻ لاءِ مذهب، فلسفي ۽ سائنس جو اهو لاڳاپو ضروري آهي. ويهين صديءَ جي جڳ مشهور برطانوي سائنسدان فلسفي برٽراندرسل هڪ دفعي سائنس ۽ فلسفي ۾ فرق ٻڌائيندي چيو هو ”اوهين جيڪي ڄاڻو ٿا، اها سائنس آهي ۽ جيڪي نٿا ڄاڻو اهو فلسفو آهي.

- (Science is What you know,
- philosophy what you don, t know)

هتي هيءَ ڳالهه وسارڻ نه کپي ته مذهب جو واسطو به دراصل اڻڄاتل يا غيب سان آهي، تڏهن ته چيو ويو هو ”يومنون بالغيب“ يعني اهي غيب تي ايمان آڻين ٿا. سائنس يعني ڄاتل کان اڻڄاتل يعني فلسفي ۽ مذهب تائين جي وچ وارو سفر ڪيئن پورو ڪرڻو آهي يا ان جي ڪهڙي خصوصيت آهي؟ ان باري ۾ علامه صاحب جي هن ڪتاب جي پهرئين مضمون ۾ ئي اسان کي اها وضاحت ملي ٿي ته اها ڄاڻ ۽ ساڃه بابت روشني آهي، بلڪ تنهن کان وڌيڪ اها محبت جي مارڳ جي مام آهي!

جيستائين هن ڪتاب ۾ خالص ادبي نوعيت جي مضمونن جو تعلق آهي، ته هن سلسلي ۾ پهريون غزل جي عنوان سان آهي جيڪو علامه صاحب جي اوائلي تحريرن مان آهي. ليڪن ان مضمون ۾ جنهن فڪري طريقي تي غزل جي تشريح ڪئي وئي آهي ۽ ان جي فني خوبين تي روشني وڌي وئي آهي، اهو تعريف جوڳي مهارت جو هڪ اعلى نمونو آهي.

پيو مضمون ”اردو ڇا آهي؟“ ۾ علامه صاحب اردو ٻوليءَ جي بڻ بڻياد بابت جيڪا عالمانه اوک ڊوک ڪئي آهي، اها سند جو درجو رکي ٿي ۽ ان راءِ کي حوالي طور تسليم ڪيو وڃي ٿو. ان ئي مضمون ۾ علامه صاحب جديد قوم پرستيءَ تي نهايت بصيرت افروز بحث ڪيو آهي. قوم پرستيءَ بابت سندن اهو تصوَّر انتهائي معقول ۽ هر قسم جي جارحيت يا انتها پسنديءَ کان پاڪ نظر اچي ٿو. واقعي قوم پرستيءَ جو صرف اهو تصور ئي مثبت قدرن جو حامل آهي، جيڪو نه صرف قومي وجود جي ضمانت ڏئي سگهي ٿو، بلڪ بين الاقواميت جا بنياد پڻ فراهم ڪري ٿو.

اهڙيءَ طرح ٿين خالص ادبي نوعيت جي تحرير علامه صاحب جو اهو شاهڪار مقالو آهي، جيڪو شاهه عبداللطيف جي شاعري ۽ فن جي پرک بابت آهي. اهو مضمون الڳ به ڇپيل آهي ته ايلسا قاضيءَ طرفان شاهه جي چونڊ بيتن جي انگريزي منظوم ترجمي سان گڏ پڻ ڇپيل آهي. علامه صاحب جو اهو مضمون سندن زندگيءَ ۾ ئي ڪلاسڪ جو درجو حاصل ڪري ويو هو. بلڪ وقت گذرڻ سان گڏ جيئن وڏ ۾ وڏ ماڻهو ان کي پڙهندا، تيئن ان جي اهميت کي وڌيڪ تسليم ڪيو ويندو. ان مضمون مان جتي هڪ طرف شاهه لطيف جي فني حيثيت ۽ عالمي شاعرن ۾ سندس مرتبي جي خبر پوي ٿي، اتي علامه صاحب جي مغربي ۽ مشرقي ادب تي ڪامل دسترس جو پڻ پتو پوي ٿو.

ازانسواءِ علامه صاحب جي هڪ بنيادي ۽ اصلي (Original) نقاد هجڻ جي پڻ خبر پوي ٿي. اسان هتي اها ڳالهه هڪ دفعو وري ورجايون ٿا ته علامه صاحب جو اهو مقالو ايڏو گنڀير ۽ نظرياتي (Theoretical) آهي جو ان کي پوريءَ طرح سان سمجهائڻ ۽ ان جي تشريح ڪرڻ لاءِ هڪ الڳ ڪتاب گهرجي. اسان هن سلسلي ۾ صرف هڪڙي ڳالهه تي اڪتفا ڪريون ٿا.

ارسطوءَ کي پنهنجي تصنيف ”شعريات“ (Poetics) سبب ادبي تنقيد جو ڏاڏو آدم سمجهيو وڃي ٿو ۽ بلاشڪ مغرب ۾ به هزار ساله تنقيد جو آغاز ڪانئس ٿئي ٿو. ڊرامي جي صنف ۽ ان جي لوازمات جي باري ۾ جنهن قسم جي فني وحدت جو تصور هن قائم ڪيو، اهو صدين تائين مقدس سمجهيو ويو.

اهڙيءَ طرح ارسطو ڪنهن به فني تخليق ۾ ”هيئت“ يا ”صورت“ (form) کي ”معنى“ ۽ مطلب (Meaning) تي فوقيت ٿي ڏني ۽ ادبي دنيا ۾ اهو اصول مسلم حيثيت رکندو ٿي آيو. علامه صاحب ارسطو جي ”فني وحدت“ ۽ ”هيئت“ جي مقابلي ۾ ”معنى“ جي فوقيت واري دليل کي جنهن نموني ۾ قائم ڪيو آهي، يا ارسطوءَ جو رد ڏنو آهي ۽ ان سلسلي ۾ دنيا جي ادب جي تاريخ مان جيڪي مثال ڏنا ويا آهن. اهي سندس ادبي نقاد واري حيثيت کي تمام گهڻو مٿانهون کڻي ٿا وڃن، اڳتي هلي پاڻ اهو واضح ڪن ٿا ته سندن انهيءَ نظريي يا دليل جو بنياد قرآن جي ادبي نظريي تي آهي، جو ته اهو قرآن پاڪ

ئي هو، جنهن هيئت کي ثانوي ۽ معنى کي اولين اهميت ڏني.
اسان مٿي چئي آيا آهيون ته علامه صاحب جي فڪر جو خاص نقطو اهو آهي ته زندگيءَ بابت سندس نظريي ۾ ڪلِّيت آهي. دراصل سنڌ جي اها فڪري روايت جنهن جو ڀرپور مڪمل اظهار ارڙهين صدي عيسوي ۾ شاهه عبداللطيف جي شاعريءَ ۾ ٿيو هو، ان جي ويهين صديءَ ۾ جديد تشريح علامه صاحب پيش ڪئي. هونئن به ٿوري غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته ٻنهي جي فڪري روايت جا بنيادي سرچشما ساڳيا آهن؛ بلڪه علامه صاحب ”شاهه جي رسالي“ کي پنهنجي لاءِ فڪر جو مستقل سرچشمو قرار ڏنو آهي، هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب آهي جو علامه صاحب کي شاهه جي فڪر جي وڏي ۾ وڏي ڄاڻوءَ ۽ شارح جي حيثيت حاصل آهي. ٻين لفظن ۾ اسان ائين به چئي سگهون ٿا ته علامه صاحب پنهنجي فڪر کي شاهه جي فڪر سان ايڏو هم آهنگ ڪري ڇڏيو هو، جو ان کي شاهه جي فڪر جو نئون روپ ڪوٺي سگهجي ٿو. ان ڪري نه رڳو موجوده دؤر ۾ پر اڳتي هلي پڻ شاهه جي فڪر کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ لاءِ علامه صاحب جو حوالو نهايت معتبر ۽ ناگزير معلوم ٿئي ٿو.
انهيءَ پس منظر ۾ علامه صاحب صحيح معنى ۾ سنڌ جي فڪري جاڳرتا ۽ سجاڳيءَ جو وڏي ۾ وڏو اهڃاڻ آهي. پر افسوس آهي جو اڄڪلهه سنڌ ۾ ڪي دانشور سنڌ جي ان فڪري روايت کي اڻوڳابري ۽ پنهنجي من پسند انداز ۾

پيش ڪرڻ لڳا آهن. هو سنڌ جي تهذيبي دؤرن جي پنهنجي مرضي مطابق ود-ڪٽ ڪرڻ گهرن ٿا ۽ خاص ڪري سنڌ جي گذريل تيرنهن سؤ سالن واري روايت کي نظرانداز ۽ تباهه ڪرڻ چاهين ٿا. ٻين لفظن ۾ هو سنڌ جي پرانهين ماضيءَ ۾ وڃڻ لاءِ ته تيار آهن پر ان جي ويجهڙائيءَ واري ماضيءَ کي وسارڻ گهرن ٿا.

هن سلسلي ۾ اسان جا ڪي نوان مفڪر وري پنهنجو پورو منهن مغرب طرف موڙي ويهن ٿا ۽ پنهنجي ماضيءَ کي مدي خارج ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. علامه صاحب جي نقطئه نظر موجب اها ڪوشش سخت غلط فهميءَ تي مبني آهي، جيڪا هر صورت ۾ اڻپوري ۽ اجائي آهي. وڏي ڳالهه ته ان ريت اها ڪُلي فڪري روايت غائب ٿي ويندي، جيڪا هن سرزمين جي خاص سڃاڻپ يا نشاني آهي.

مطلب ته سنڌ ملڪ هڪ مربوط ۽ لاڳيتي فڪري روايت جي امين آهي، جنهن جو ثبوت بجا طور تي علامه صاحب ڏئي ڇڏيو آهي. تنهنڪري ضرورت ان ڳالهه جي آهي ته اسان ان ڪُليت واري نظريي کي صحيح معنى ۾ قبول ڪريون. درحقيقت علامه صاحب جو ڪليت وارو اهو نظريو ئي ڪيس دنيا جي ٻين مفڪرن کان عام طور تي ۽ اسلامي دنيا جي مفڪرن کان خاص طور تي هڪ الڳ ۽ امتيازي حيثيت ڏئي ٿو. ان ڪري ئي اسان ڪيس اسلامي دنيا جي وڏي ۾ وڏي مفڪر غزالي سان ڀيٽي سگهون ٿا؛ بلڪه ڪيس نئين دؤر جو غزالي ڪوٺي سگهجي ٿو.

پنجين صدي هجري يا يارهين صدي عيسويءَ ۾ جڏهن يوناني فڪر اسلامي فڪر سان مقابلي ۾ آيو هو ته ان وقت غزالي هڪ وڏو ڪارنامو سرانجام ڏنو هو، جنهنڪري يوناني فلسفي جي ڪڙي ڪيل عمارت ڊهي اچي پٽ پيئي هئي.

اهو ڪم هن پنهنجي ڪتاب ”تهافته الفلاسفه“ يعني ”فيلسوفن جي تباهي و بربادي“ ۾ ڪري ڏيکاريو هو، جنهن ۾ هن يوناني فلسفي تي ان جي ئي ڏنل هٿيارن سان حملو ڪيو هو. اهڙيءَ طرح ويهين صديءَ جي پهرئين اڌ ۾ جڏهن مغربي سامراج ۽ سندس علم و فڪر پنهنجي زور تي هئا، ته علامه صاحب پڻ اسلام ۽ هن ڌرتيءَ جي حوالي سان هڪ اهڙي ئي فڪري ڪارنامي کي سرانجام ڪري ڏيکاريو. هن سلسلي ۾ سڀ کان پهرين ۽ نهايت زوردار نموني ۾ علامه صاحب مغرب جي ان دعوى کي باطل ثابت ڪري ڏيکاريو ۽ ٻڌايو ته جديد سائنس جا بنياد يوناني تهذيب تي نه، بلڪ اسلامي تهذيب تي رکيل آهن. وري علامه صاحب ان دعوى کي پڻ نهايت مدلل نموني پيش ڪيو آهي ته مغربي تهذيب جي اصلاح ۽ ڪليسا جي ظلمن کان ان جي نجات ۾ به اسلامي تهذيب جو اڄ سڌي طرح تمام وڏو هٿ رهيو آهي.

هتي هِن ڳالهه جو ذڪر ڪرڻ دلچسپيءَ کان خالي نه ٿيندو، ته علامه صاحب ۽ امام غزاليءَ جي طبعي زندگيءَ ۾ پڻ وڏي مشابهت ۽ هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. غزالي نيشاپور جي مدرسي مان فارغ التحصيل ٿيو ته کيس بغداد جي

نظاميه مدرسي پهرين مدرس ۽ پوءِ مدرس اعظم مقرر ڪيو ويو. اتي امام غزالي جيڪي علمي ليڪچر يا خطبا ڏنا، اهي سندس شاگردن هميشه لاءِ محفوظ ڪري ڇڏيا. ”مجالس غزاليه“ ۾ سندس اهڙا 183 ليڪچر موجود آهن. بغداد ۾ ڪي سال رهڻ کان پوءِ، هو شام، حرمين شريفين ۽ بيت المقدس جي سفر تي روانو ٿيو، ۽ زندگيءَ جا ڪافي سال انهيءَ ره نورديءَ ۾ گذاريائين.

علامه صاحب جي زندگيءَ ۾ پڻ هڪ اهڙو دؤر ملي ٿو، جڏهن هو جمعي نماز جا خطبا باقاعدگيءَ سان ڏيندو هو، بلڪ سندس اهي ليڪچر ئي هئا، جو ان وقت جا اڪثر پڙهيل ڳڙهيل ماڻهو ڪانئس گهڻي قدر متاثر ٿيا. اڳتي هلي وري اهو دؤر به آيو جو کين سنڌ يونيورسٽيءَ جهڙي اداري جو شيخ الجامعه مقرر ڪيو ويو. اتي پڻ توسيعي خطبن ڏيڻ جو هڪ اهڙو سلسلو قائم ڪيائون، جيڪو پنهنجي افاديت جي لحاظ کان نهايت شاندار هو.

هنن تحريرن ۽ تقريرن ۾ پڻ پڙهندڙ کي انهن خطبن جو پڙاڏو محسوس ٿيندو. مطلب ته هن پنهنجي زندگيءَ جو تمام وڏو حصو علم کي حاصل ڪرڻ ۽ ان جي پکيڙڻ ۾ صرف ڪيو. ان سلسلي ۾ هر قسم جو عملي ڪم پڻ ڪيائين جنهن جو مثال لنڊن ۾ رهائش واري عرصي ۾ جمعيت المسلمين ٺاهي اسلام جي تبليغ ڪرڻ هو.

آخر ۾ امام غزالي ۽ علامه صاحب جي وچ ۾ جيڪا وڏي ۾ وڏي هڪجهڙائي نظر اچي ٿي، اها سندس تصوّف ڏانهن لاڙو آهي. ٻئي تصوف جي اهڙي قابل قبول تشريح ڪن

ٿا؛ جنهن کي هر ڪو عقلمند انسان ضروري سمجهي ٿو. تصَّوف جي دنيا ۾ اهي ٻئي صاحب، صحو صوفي آهن ۽ شاه لطيف جو شمار پڻ انهيءَ زمري ۾ ٿئي ٿو.
انهيءَ پس منظر جي ڪري اسان هن ڪتاب جو نالو ”صوفي لا ڪوفي“ رکيو آهي؛ جيڪو شاه صاحب جي هڪ مصرع تان ورتل آهي. هونئن به اصل انگريزي عنوان يعني (Causal Peeps at Sophia) ۾ به هڪ هم آواز لفظ ”صوفيه“ آيل آهي جيڪو لاطيني زبان جو لفظ آهي ۽ ان جي معنى آهي ”حڪمت يا دانائي!“ بيشڪ هنن لکيڻين ۾ اعلى حڪمت ۽ ڏاهپ سمايل آهي.
هاڻي جيستائين هن ڪتاب جو تعلق آهي ته منهنجي لاءِ اهو پيار جو پورهيو هو، ڇو ته مون جڏهن پهريون دفعو علامه قاضيءَ جي خطن جو مجموعو ”ساهڙ جا سينگار“ پڙهيو هو، تڏهن کان وٺي ساڻس ذهني عقيدتمندي محسوس ڪئي اٿم.
خاص ڪري علامه اقبال جي جڳ مشهور خطبات (Reconstruction of Religious Thought in Islam) جي سنڌي ترجمي ”اسلامي فڪر“ جي جديد تشڪيل کان پوءِ، جيڪو سنه 1982ع ۾ اقبال اڪيڊمي لاهور طرفان شايع ٿيو، مون ڇڻ اهو ڪم پاڻ تي قرض پئي سمجهيو. پوءِ وري سال 1989ع ۾ علامه صاحب جي ملهايل ورسيءَ جي موقعي تي جڏهن شاه عبداللطيف بابت علامه صاحب جي حوالي سان انگريزيءَ ۾ مضمون پڙهيم، تڏهن هيءُ خيال وڌيڪ پختو

ٿي ويو. اپريل جي مهيني ۾ ئي ان مبارڪ ڪم جو آغاز ڪيو ويو ۽ تقريباً هڪ سال جي اندر اهو ترجمو مڪمل ٿي ويو.
ليڪن هن دفعي اسان ترجمي سان گڏ ڪتاب ۾ آيل انهن سڀني عظيم شخصيتن، مفڪرن، دانشورن، تاريخ جي ڀين ڪردارن، ادب ۽ فنون لطيفه جي شخصيتن تي پنهنجي طرفان مختصر حاشيه (Notes) پڻ لکيا آهن ته جيئن پڙهندڙ ڪي انهن بابت وڌيڪ معلومات ملي سگهي. اهي نوٽ ڪنهن به ريت مڪمل نٿا چئي سگهجن. البت انهن ۾ ضروري معلومات يا ان شخصيت جي خاص ڪارنامي جنهن ڏانهن علامه صاحب جي تحرير ۾ ڪو اشارو موجود آهي، تشريح ۽ وضاحت ڪيل آهي، منهنجي خيال ۾ سنڌي ادب ۾ اها هڪ نئين روايت آهي؛ حالانڪ مشرقي ادب جي حوالي سان اها ڪا نئين ڳالهه ڪونهي. گهڻا پڙهندڙ اسان سان ان ڳالهه تي اتفاق ڪندا ته علامه صاحب جي موجوده دقيق ۽ فلسفيانه موضوع تي لکيل ڪتاب ۾ اها واقعي هڪ ضرورت هئي. اسان هن مقصد ۾ ڪيترو ڪامياب ويا آهيون، اهو پڙهندڙن جو ردعمل ئي ٻڌائيندو.
آخر ۾ آءٌ سنڌي ادبي بورڊ جي اڳوڻي سيڪريٽري جناب حبيب الله صديقيءَ جو تهدل سان شڪرگذار آهيان، جنهن جي مشوري ۽ همت افزائيءَ ڪانسواءِ هيءُ ڪم شايد ئي پورو ٿي سگهي ها! اهڙيءَ طرح آءٌ پنهنجي فاضل دوست امير علي خان چانڊئي جو به ممنون آهيان، جنهن ترجمي

جي مسودي کي نظر مان ڪڍي نهايت قيمتي مشورن سان نوازيو.
ازانسواءِ آءٌ پنهنجي استاد محترم صفي الله عباسيءَ جو به ٿورائتو آهيان، جنهن جي علم نوازي ۽ لئبرري مان استفادي کان سواءِ هن ڪم جو مڪمل ٿيڻ محال هو. هن سلسلي ۾ جناب خير محمد مغل لئبررين شمس العلماء دائود پوٽو لئبرريءَ جي شڪريي ادائي پڻ لازم سمجهان ٿو، جو سندس ڀرپور تعاون سان هيءُ ڪم وڌيڪ آسان ٿي پيو. فجز اهم الله خير.

عبدالغفار سومرو

9 مئي 1990ع

مطابق 14 ذوالقعد 1410ھ

حيدرآباد سنڌ

فيلسوف ڪير آهي؟

[سنه 1927ع جي خزان جي موسم ۾ علامه صاحب جو معمول مطابق انگلينڊ وڃڻ ٿيو، اتي انگلينڊ جي فلاسافيڪل سوسائٽيءَ طرفان نڪرندڙ رسالو ”فلاسفر“ سندن نظر مان گذريو، انهيءَ شماري ۾ هڪ عورت جو لکيل مضمون ”فيلسوف ڪير آهي“ شايع ٿيو هو، جنهن تي ڪيس سوسائٽيءَ طرفان انعام پڻ ڏنو ويو هو. دراصل سوسائٽيءَ وارن پاڻ ان موضوع تي لکڻ جي دعوت ڏني هئي.

ليکڪا انهيءَ مضمون ۾ جرمن فيلسوف نٽشي (Nietzsche) تي مڙئي ڪجھ زياده چوھ چنديو هو ۽ آخر ۾ اهو نتيجو قائم ڪيو هئائين، ته هڪ گهريلو عورت جيڪا توهان ائين ڪريو جيئن توهان سان ٿيندو واري اصول تي عمل ڪري سگهي ٿي، اها فيلسوف آهي.

علامه صاحب کي ليکڪا جو اهو خيال نهايت دلچسپ لڳو ۽ پاڻ رسالي جي ايڊيٽر ڏانهن هڪ خط لکي موڪليائون، جنهن جو ترجمو هيٺ اسين پيش ڪري رهيا آهيون، اهو مضمون ”فلاسفر“ جي جولاءِ- سيپٽمبر 1928ع واري شماري ۾ شايع ٿيو هو، خط پهچڻ جي دير هئي، نتيجي طور علامه صاحب کي سوسائٽي جو تاحيات فيلو مقرر ڪيو ويو.]

مون کي اهو تسليم ڪرڻ ۾ ڪو تامل ڪونهي ته هر فيلسوف کي اهو حق پهچي ٿو، ته هو هن سوسائٽيءَ جو رڪن

بنجي سگهي، جيڪڏهن ائين آهي ته پوءِ اهو وڌيڪ بهتر ٿو لڳي ته آءٌ پڻ محترم وهيلر صاحبه جي ان جامع وصف کي اختيار ڪريان، جيڪا هن پنهنجي انعام يافته مضمون ۾ ڏني آهي.

جيڪڏهن هڪ گهريلو عورت توهان ائين ڪريو، جيئن توهان سان ٿئي؟ جهڙي متي تي ”عمل“ ڪندي هن سوسائٽي جي رڪن بنجڻ جو اعزاز ماڻيو آهي، ته آءٌ سمجهان ٿو ته آءٌ پڻ پنهنجي لاءِ ساڳئي حق جي دعوى ڪرڻ ۾ ناڪام نه ٿيندس، بلڪ آءٌ لفظ جي صرف عقلي استعمال تي زور ڏيئي، اهو ساڳيو حق ثابت ڪندس بهرحال ليڪا صرف لفظ فيلسوف جي رواجي معنى کي ئي ورتو آهي، جيڪا عام ۾ رائج آهي. هوندئن به لغت جي عام ڪتابن ۾ مروج معنى کي ضرور ظاهر ڪيو ويندو آهي.

ليڪن آءٌ لفظ فيلسوف جي ان بڻ بڻياد تي زور ڏيندس، جنهن کي عالم تسليم ڪن ٿا، بلڪ زياده صحيح لفظن ۾ ته آءٌ ان جي لغوي ۽ لساني پهلوءَ کي واضح ڪندس، ڇا پوءِ اها ڳالهه صاف ظاهر نه پئي آهي ته جيڪو ماڻهو دانائي سان پيار ڪندڙ آهي ۽ ان کي ئي ٻين لفظن ۾ فيلسوف ڪوٺي سگهجي ٿو.

آءٌ سمجهان ٿو انهيءَ صورت ۾ انصاف جي تقاضا آهي ته وڌيڪ پڇاڙ ۾ وڃڻ کان سواءِ منهنجي دعوى کي اتي ئي تسليم ڪيو وڃي. لهاذا سوسائٽي کي منهنجي هيءَ گذارش

بذات خود دعوى جي دليل طور مون کي ان جي رڪنيت جو اهل بنائي ٿي. بهرحال هيستائين مون پنهنجو مقدمو هڪ وڪيل جي حيثيت ۾ لڙيو آهي، جيڪو منهنجو پيشو آهي. ليڪن ان صورت ۾ منهنجو ضمير مون کي ڏنگي ٿو.

جيتوڻيڪ اهو هڪ دلڪش مضمون هو، ان هوندي به آءٌ محسوس ڪريان ٿو ته جڏهن هڪ فلاسافيڪل سوسائٽي ڪنهن موضوع تي مضمون لکرائڻ جي دعوت ڏئي ٿي، پوءِ پڪي اهو ”فلاسفر“ جهڙو موضوع ڇو نه هجي؛ ان جو مطلب آهي ته سوسائٽي کي هڪ عاميانه نقطئه نظر يا لغوي پهلوءَ کي واضح ڪندڙ مضمون نه گهرجي، بلڪ اهو واقعي فلسفيانه هجڻ کپي!

هاڻي ان حقيقت کان سڀ باخبر آهن ته الفاظ اسان جي تصورات لاءِ واضح علامتن جو ڪم ڏين ٿا؛ پر ڪنهن شيءِ جي علامت خود اها شيءِ نه هوندي آهي. توڻي جو اها علامت پين اجاين ۽ اضافي ڳالهين کان خالي ڇو نه هجي، جيڪي هڪ عام ماڻهو ان سان وابسته سمجهي ٿو، پين لفظن ۾ جڏهن علامت جي حيثيت طور ان جي بنيادي اهميت کي ڪو جوکم نه رسيو هجي، ليڪن اهو نقطئه نظر لسانيات جي هڪ ماهر جو ته ٿي سگهي ٿو، پر ان جي مقابلي ۾ هڪ فيلسوف جو نٿو ٿي سگهي، ڇو ته فلسفو علامت جو نه، بلڪ اصل ”شي“ يا ماهيت جو متلاشي آهي. پين لفظن ۾ فلسفو ”حقيقت“ جو متلاشي آهي ۽ نه ظواهر يا عڪسيات جو. ان لحاظ کان ڏٺو وڃي ته لسانيات جو ماهر، فيلسوف جو اولڙو يا عڪس آهي،

هڪ فيلسوف هميشه ”تصورات“ متعلق سوچي ٿو ۽ نه علامات متعلق، ڇو ته هو وقت بوقت نيون علامتون خلقي ٿو يا ٺاهي ٿو ته جيئن پنهنجي ڳالهه سمجهائي سگهي.

هاڻي ٿوري دير لاءِ اسين وري واپس لفظ ”فلاسافر“ (Philosopher) تي اچون ٿا. اهو هڪ مرڪب لفظ آهي. (Philo) معنى محبت يا پيار يعني (Love) ۽ (Sophia) معنى دانائي يا ڏاهپ يعني (Wisdom) ۽ انهن جي پڇاڙي (er) ڪيس اسم جو فاعل بڻائي ٿي. يعني دانائي سان محبت ڪندڙ يا ڏاهپ سان پيار رکندڙ!

هتي ان ڳالهه کان ڪير واقف ناهي ته اهو پهريون لفظ ”محبت“ ئي آهي، جيڪو دنيا جي پوري ادب جي ٽن حصن کان به وڌيڪ حصي جي تخليق جو سنئون سڌو ڪارڻ آهي. پر جيڪڏهن اها محبت ايتري واضح يا روشن ناهي جو ان جو مقصد بيان ڪري سگهجي ته پوءِ اها ڦهليل ٿي معلوم ٿئي، اهو چٽڪ اونده ۾ ٺاڦوڙن هڻڻ جو فطري نتيجو آهي.

هاڻي اچو ته ٿوري دير لاءِ ”محبت جي ديوتا“ (Eros) کي ”روح جي محبوبا“ (Psyche) سان اڪيلو ڇڏي، اسان سندس پهرين اولاد ”دانائي“ (Wisdom) سان دل وندرايون ٿا. ها، پر اهو ٻار به اسان لاءِ ڪافي وڏو آهي! انهيءَ جي پهرين پد (Wis) کي ئي کڻي وٺو. ٻين سڀني معنائن کي ڇڏي، رڳو

پراڻي انگريزي ۾ ئي ان جي عام مروج معنى کي وٺو ته اها آهي ”ڄاڻڻ“ (Know) ڏسو ته محض اهو هڪڙو پد ئي انهن سڀني ”تنقيدن“(Critiques) کي پاڻ ۾ سمائي ٿو ڇڏي، جيڪي امانيوئيل (ڪانٽ) **(1)** جهڙي عالمِ رباني جي محنت جو ثمر آهن. بلڪ اهو ڳڏريل ڏيڍ صديءَجي باقي علمي نظرين (Epistemology) تي پڻ حاوي نظر اچي ٿو، حالانڪ اهي تمام قليل آهن. گويا اهو يد موسى جي عصا وانگر آهي! هوڏانهن اها ڳالهه به هرگز وسارڻ نه گهرجي ته ”علم جي درخت“ جو پهريون نگهبان ”نانگ“ هو ۽ ان جي ڪري ڪيس ڇا ڇا نه سهڻو پيو ۽ ان حمايت عيوض ڪيس ڪهڙن ڪهڙن خطرات کي منهن ڏيڻو پيو. پر هن جي لاءِ علم جي نظرئي يا فلسفي جي ڪهڙي اهميت ٿي پئي سگهي! هو ته رڳو ”گياني“ ۽ ”اُتساهڪ“ هو ۽ ان ڪري هن کي ”پوڄنا“ هيٺ اچڻو پيو.

پر ڇا هر ”سوچ ۽ لوچ“ بذات خود هڪ ”پيڙا“ ناهي! ليڪن اها سوچ ۽ لوچ ئي ته اسان جي اشرف هئڻ جو راز آهي.

”آءٌ سهان ٿو،“ ان ڪري آءٌ آهيان.“ نه رڳو ائين پر جڏهن آءٌ سهان ٿو تڏهن ته آءٌ آهيان.

جٽاءُ ڪرڻ معنى سهڻ يا برداشت ڪرڻ آهي.

جيستائين ”جياپو“ آهي تيستائين پوڳنا ۽ خود پوڳنا ۽ پيڙا آهي. هائو، پر اهو ”هئڻ“ يا وجود ڇا آهي؟ ڪنڀار جي چڪ تي بيشمار چڪر کائڻ يا واڍي جي هٿان وڍجڻ ۽ گهڙجڻ يا لوهار جي سنداڻ تي متر ڪا کائڻ يا اهو سڀ ڪجهه ها، ائين ته ڪنهن شيءِ کي وجود ملي ٿو!

زندگي جي انهيءَ پهلوئن ماڻهن کي گهڻو متوجه ڪيو آهي ته ڪن وري ان تي ڪو خاص خيال نه ڏنو آهي، پر سوال آهي ته پوءِ به اسان جو ”پيار“ انهيءَ ”لوچ“، انهيءَ ”پيڙا“، اهڙي زندگيءَ، اهڙي ”سور“ ۽ اهڙي دراصل اها هڪ ڳجهاندر ڳالهڙي آهي، بلڪ صحيح معنى ۾ ان طرف ڪو ڌيان ئي ڪونه ٿو ڌري، مهاتما ٻڌ **(2)** جهڙو عظيم انسان پڻ ان کي مايا ۽ فريب جهڙن ويل لفظن سان ياد ڪري مطمئن ٿي ويهي رهي ٿو، ڇا اها ڪنهن عاشق جي دل ۾ ڇهندڙي وانگر ناهي، جنهن جو هو خود تمنائي هوندو آهي؟

هتي مون کي ويچارو نٽشي (3) ٿو ياد اچي، جنهن سان مائي وهيلر صاحبه ڪجهه مڙئي زياده سختي ڏيکاري آهي، ها پر هن جي ديوانگيءَ ۾ به فرزانگي آهي، هن جا سوانح نگار ٻڌائن ٿا، ته هو سال جي 365 ڏينهن مان 200 ڏينهن سقراط (4) جي زهر وارو پيالو پيندو هو. ۽ ائين ڪيترا سال لاڳيتو ڪندو رهيو، ليڪن ان جي باوجود هو درد ۽ پيڙا کي اتم سمجهي ٿو ۽ زندگيءَ جو انهيءَ ڪري اقرار ڪري ٿو؛ ڇاڪاڻ ته اها درد سان پريل آهي.

ڳالھ اھا آھي تہ اسان جي مقابلي ۾ ھن ”محبوب جي موجودگي“ کي محسوس ڪيو ھو ۽ محبوب کان مليل درد سان پيار ڪيو ھو، جيتوڻيڪ اھو درد ڪيس سوايو نصيب ٿيو ھو!

اھڙي طرح شوپنھار (Schopenhauer) **(5)** جنھن جو جنس ۽ جنسي اخلاق بابت پنھنجو مخصوص رويو آھي، تنھن کي صرف ان ھڪڙي ڳالھ جي ڪري ھن معتبر فھرست مان خارج ڪري نٿو سگھجي؛ چاڪاڻ تہ ھو پڻ زندگيءَ سان پيار ڪندڙ ھو، چا ھن پيو سپڪجھ ان ڪري نہ تياڳيو ھو تہ جيئن ھو رڳو زندگيءَ بابت سوچي سگھي، چو تہ اھا پُرفريب پڻ آھي، انھيءَ چوٿ ئي تہ ڪيس ڪٽي ڏنو ۽ ھو سوچ جي ان پيڙا سان پچاڙيءَ تائين پيار ڪندو رھيو.

مون گھٽيون ھيڏانھن ھوڏانھن جون ڳالھيون ڪيون آھن؛ بلڪ آءٌ سمجھان ٿو، تہ ھڪ ننڍي ٻھاڻ گھوڙي وانگر بيھي ٻڌا ٿپا ڏنا اٿم. ليڪن اصل موضوع ڏانھن واپس ورندي، آءٌ ان راءِ جو آھيان تہ درحقيقت نہ تہ وھيلر صاحبہ جي ڏنل وصف اعتماد جي قابل آھي ۽ نہ وري آءٌ پنھنجي پيش ڪيل وصف مان مطمئن آھيان. (اسان کي اصل موضوع بابت فلسفيانہ ڇنڊڇاڻ ڪرڻ گھربي ھئي، جيڪا اسان پاڻ ڏٺو تہ ڪيڏي نہ ڏکي ۽ گنڀير آھي.

فيلسوف! ھائو، ڪير آھي اھو فيلسوف؟! ان جو مطلب آھي وڏيڪ روشني محبت بابت وڏيڪ روشني، ڄاڻ ۽ ساڃھ

بابت روشني ۾ انهن سپني ڪان وڌيڪ محبت جي مارڳ جي مام!! وڌيڪ وضاحت گهربل آهي.

حوالا

(1) امانيوئيل ڪانٽ (Immanuel Kant) (1724-1804 AD)

جرمن فلسفي ڪانٽ هوندن ته فلسفي جي دنيا ۾ پنهنجي آدرشيت يا عنيت پسند (idealist) نظريي سبب مشهور آهي پر هو پنهنجي مخصوص نظريئه علم (Epistemology) سبب انتهائي ممتاز آهي. هن جو چوڻ آهي ته خارجي دنيا بابت اسان جو علم حواسن جي مدرڪات تي مدار ضرور رکي ٿو، ليڪن اهو وري به عقل ئي آهي جيڪو انهن کي ترتيب ڏئي علم جي صورت ۾ پيش ڪري ٿو. بهرحال عقل جي لاءِ وري فطرت طرفان ڪي حد بنديون (Categories) اڳيئي مقرر ٿيل آهن. جهڙوڪ: زمان، مڪان ۽ علت معلول جهڙا قانون وغيره.

مطلب ته ڪانٽ تجربيت پسند (Empiricist) فيلسوفن جي ان نظريي کي ته علم جو ماخذ صرف ۽ صرف حواس آهن، ناڪافي قرار ڏئي ٿو.

ان سلسلي ۾ هو علم يا ڄاڻ جي حاصل ڪرڻ لاءِ تجربي کان ماورا (Apriori) ذريعي جهڙوڪ: عقل جي مرڪزي ڪردار جو نهايت ڪليل اعتراف ڪري ٿو، اهو سمورو بحث هن پنهنجي ڪتاب ”خالص عقل جي ڇنڊ ڇاڻ“ (Critique of Pure reason) ۾ ڪيو آهي جيڪو پهريون پيرو سنه 1781ع ۾ شايع ٿيو.

ڪانٽ هونئن ته ٻين موضوع تي ٻه ڪتاب لکيا. ليڪن (Critique)جي نالي سان هن هڪ ٻيو ڪتاب ”عملي عقل جي ڇنڊڇاڻ“ Critique of Pure) 1786 reason)ع ۾ لکيو. ان ڪتاب ۾ هن ڄاڻايو ته مذهب جو بنياد اخلاقيات آهي ۽ اها اخلاقيات آفاقي غير متبدل، ۽ پڪي پختي آهي، ان جو بنياد محض اسان جا تجربا نٿا ٿي سگهن، بلڪل اهي تجربي کان مٿانهان آهن.

(2) گوتم ٻڌ (Gautama Buddha (563-483BC)

گوتم ٻڌ جو اصل نالو سڌارٿ هو ۽ هندستان جي رياست ڪپل وستوءَ جي راجا سڌوڌن جو پٽ هو. سورهن سالن جي عمر ۾ سندس شادي ڪرائي ويئي. پر هو شروع کان ئي مختلف قسم جو انسان هو، جيتوڻيڪ هو وڏ گهراڻي سان تعلق رکندڙ هو، پر اڪثر پنهنجي چوڌاري غريبن ۽ مسڪينن کي تڪليفن ۽ مصيبتن ۾ مبتلا ڏسي، پاڻ کي ٻه دکايل ۽ پريشان محسوس ڪندو هو. آخر 29 سالن جي عمر ۾ هڪ رات هو پنهنجي بادشاهي محل، زال ۽ پٽ کي ڇڏي جهنگ منهن

ڪري هليو ويو. انتهائي سخت تڪليفن، ڪشالن ۽ رياضتن ڪانپوءِ ڪيس منزل مقصود حاصل ٿي، جنهن کي هن ”نروان“ جو نالو ڏنو. يعني جيڪڏهن انسان چاهي ته ڪيس نروان حاصل ٿئي ته پوءِ نفساني خواهشن کي ختم ڪرڻو پوندو، جيڪي دراصل ڏکن ۽ مصيبتن جو سرچشمو آهن. سندس قول آهي ته اي منهنجا پيروؤ، ياد رکو دنيا جي هر شيءِ فنا ٿيڻ واري آهي، ان ڪري توهان کي گهرجي ته پنهنجي جذبات تي قابو حاصل ڪري حقيقي نجات حاصل ڪريو!

هڪ لحاظ کان چئي سگهجي ٿو، ته سندس تعليمات جو نچوڙ ”اصلاح نفس“ آهي. هن اِهو به چيو ته حرص و هوس ئي تمام تڪليفن ۽ ڏکن جو بنياد آهي. نروان کي ٻين لفظن ۾ ”دل جو اطمينان“ چئي سگهجي ٿو.

گوتم ٻڌ جي تعليمات ۾ ذات پات جي ڪابه تفريق ڪونهي ان ڪري بجا طور چيو ويو آهي ته تاريخي لحاظ سان يعني ارتقائي نقطئه نظر موجب اهو مذهب هندو ڌرم لاءِ هڪ اصلاحي تحريڪ هو، هيٺيون چار ڳالهيون ٻڌ ڌرم جو نچوڙ ٻڌايون ويون آهن ته:

1- انساني زندگي خود به خود ڏک ۽ درد جو نالو آهي. (سروم دکم دکم).

2- انهيءَ دک جو اصل ڪارڻ انسان جي خواهش ۽ هوس آهي.

3- جيڪڏهن انسان چاهي ته انهن خواهشن ۽ سڌن جو خاتمو ڪري سگهجي ٿو ۽ انهيءَ حالت کي ”نروان“ ڪوٺجي ٿو.

4- انسان کي اها نجات يا نروان حاصل ڪرڻ لاءِ هي اٺ ڳالهيون گهربل آهن:

1- صحيح خيال 2- صحيح سوچ 3- صحيح قول 4- صحيح عمل 5- صحيح روزگار 6- صحيح ڪوشش 7- صحيح تفڪر 8- صحيح گيان.

(3) نِٽشي (Nietcsche1844-1900AD)

جرمن مفڪر نٽشي پيشي جي لحاظ کان پروفيسر هو ۽ بنيادي طور تي فيلسوف کان وڌيڪ هو هڪ اديب هو. هو اڪثر ڪري بيمار رهندو هو. آخرڪار هن 1879ع ۾ نوڪري ڇڏي ڏني ۽ ڪجھ عرصي لاءِ اٽليءَ ۽ سئٽزرلينڊ ۾ وڃي رهيو. 1888ع ۾ هو دماغي توازن وڃائي ويٺو ۽ مرڻ گهڙيءَ تائين ائين رهيو.

فلسفي جي دنيا ۾ سندس نظريئه اخلاق ۽ مذهب جو ناقدانه جائزو هڪ لحاظ کان قابل ذڪر آهي. هن جا نظريا متضاد قدرن جا ميلاپ آهن. هڪ طرف هو جنگ، بيرحمي ۽ شاهاڻي شان جو مداح آهي ته ٻئي طرف فڪر ۽ فلسفي، ادب ۽ فنونِ لطيفه ۽ خاص طور تي موسيقيءَ جو متوالو آهي.

ليڪا ويلر صاحبه، نٽشي جي جنهن اصول کي هتي بحث هيٺ آندو آهي. اهو هن پنهنجي ڪتاب ”خير ۽ شر کان پري“ (Beyond Good and Evil) ۾ ڏنو آهي. هن ڪتاب ۾ نٽشي ”خير ۽ شر جي تصور تي جا سخت تنقيد ڪئي آهي، بلڪ ڪن هنڌن تي هو صاف صاف شر جي حمايت ڪري ٿو ۽ خير جي مذمت! هو چوي ٿو اهو اصول غلط آهي ته هڪڙي شيءِ جيڪا منهنجي لاءِ صحيح آهي، اها ٻئي لاءِ به صحيح هجي. هن جا پنهنجا لفظ آهن ته: ”تو هان ٻئي ماڻهوءَ سان ڪا ڳالهه رڳو ان ڪري ڪرڻ کان نه ڪيٻايو، ته متان هو به تو هان سان ائين ڪري.“

(Do not to others that

Which you would not that they should do unto you)

نٽشي جو اخلاقي نقطئه نظر پڻ جدا آهي. هو تنظيم جي ڪارڻ دک درد سهڻ جو پرچار ڪري ٿو ۽ ان لاءِ انساني ارادي کي ٻي هر شيءِ مٿان فوقيت ڏئي ٿو، ليڪن ان جو مقصد هو اهو ڄاڻائي ٿو، ته جيئن انسان قوت ۽ دٻدٻو (Energy and Greatness) حاصل ڪري سگهي. پر ان عمل کي به هو چند وڏ گهراڻن انسانن لاءِ مخصوص سمجهي ٿو. دراصل نٽشي، نيپولين جو وڏو مداح هو ۽ ان جي شخصيت کان گهڻو متاثر پڻ هو ۽ ان ڪري سندس گهڻو تڻو فڪر انهيءَ شخصيت

جي چوٽاري گھمندي نظر اچي ٿو. بهرحال ڪجھ به هجي جرمنيءَ ۾ نٽشي جي خيالات جو ڪافي اثر ٿيو.

هو جيتوڻيڪ فيلسوفن کي ايترو متاثر ڪري نه سگهيو، پر اديبن ۽ فنڪارن جي ذهن تي ڇانيل رهيو. ايتري قدر جو پنهنجي موت کان جلدي پوءِ يعني ويهين صديءَ جي پهرين ٽن ڏهاڪن ۾ سندس فڪر جا اثرات گهڻو نمايان نظر اچن ٿا. هڪ لحاظ کان چئي سگهجي ٿو ته انهيءَ عرصي ۾ هٽلر جي شخصيت سندس فڪر جو پڙاڏو آهي. علامه قبال پڻ انهيءَ زماني ۾ جرمنيءَ مان ڊاڪٽريٽ جي ڊگري حاصل ڪئي هئي، جتي سندس واسطو نٽشي جي فڪر سان پيو ۽ ان ڪري هن کي پنهنجي شاعريءَ ۾ زير بحث آندو اٿس. پر ساڳئي وقت هو کيس ”مجذوب فرنگي“ چئي ڪنهن حد تائين ميار کان آجو ڪري ٿو.

برٽراندرسل جي راءِ آهي ته نٽشي هڪ اهڙي بيماريءَ جو اهڃاڻ آهي، جيڪا پوري انسانذات ۾ ڦهليل آهي ۽ ان لحاظ کان ئي هو اسان جي توجهه ۽ همدرديءَ جو مستحق آهي.

(4) سقراط (Socrates470-399BC)

هو يونا جي شهر اٿينس ۾ ڄائو سندس پيءُ سنگتراش هو.

هو عظيم فيلسوف هجڻ سان گڏ هڪ عظيم انسان پڻ هو. سقراط جي پنهنجي ڪابه لکيت محفوظ نه رهي آهي. البت شاگردن هٿان محفوظ ٿيل مڪالمات مان وري معذرت (Apology) منجهان خاص ڪردار سقراط جي شخصيت ۽ تعليمات جي خبر پوي ٿي. هيءَ اها تقرير آهي، جيڪا سقراط پنهنجي بچاءَ ۾ عدالت جي آڏو ڪئي هئي، مٿس الزام هو ته هو پنهنجين تقريرن جي ذريعي نوجوان نسل جو اخلاق بگاڙي رهيو آهي ۽ انهن ديوتائن جي پوڄا نٿو ڪري جيڪي سرڪاري طور تي مقرر ٿيل آهن.

سقراط لاءِ چيو وڃي ٿو ته هو بدشڪل هو پر هن جي آواز ۽ گفتگوءَ ۾ ڄڻ ته ڪو جادو هو، شايد اهو ئي سبب هو جو نوجوان نسل لاءِ هن جي شخصيت سحر انگيز ثابت ٿي. بهرحال ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته افلاطون ”مڪالمات“ ۾ سقراط جي جيڪا تصوير چٽي آهي، ان لحاظ کان هو زبردست عالم ۽ فاضل شخصيت معلوم ٿئي ٿو، هن جي سادي زندگي، هن جو صبر و تحمل ۽ توڪّل کيس هڪ غير معمولي انسان جي روپ ۾ پيش ڪن ٿا، بلڪ مٿس مڙهيل الزامن جي برخلاف هو اسان کي اخلاقي اصلاح جي علمبردار نظر اچي ٿو، وڌي ڳالهه ته سقراط جي گفتگوءَ مان ائين ٿو لڳي ته ڄڻ کيس پنهنجي لاءِ مامور من الله هجڻ جو از حد يقين هو ۽ هو خدا جي وحدانيت ۾ ويساهه رکندو هو.

سقراط جو ذاتي ڪمال اهو آهي ته ان وقت جي دستور مطابق جيڪڏهن هو پنهنجو ڏوهه تسليم ڪري ها، ته کيس

گهڻ سزا ملي ها يا گهڻ ۾ گهڻ موت جي بدران ٻي ڪا هلڪي سزا ملي ها، پر هن آخر وقت تائين اهو مڃڻ کان انڪار ڪيو ته هو ڪو ڏوهي آهي، جيتوڻيڪ سندس يار دوست جن ۾ افلاطون به شامل هو، بار بار کيس سمجهائيندا رهيا؛ پر هن جو آخر تائين اهو موقف هو ته هن ڪنهن به قسم جو ڏوهه نه ڪيو هو. بلڪه هن جو چوڻ هو ته هو مصلح آهي ۽ قوم جو محسن آهي ۽ هنن کي کپي ته سندس قدر ڪن.

آخر 399 قبل مسيح ۾ هيءُ عظيم انسان پنهنجي هٿن سان زهر جو پيالو پي انساني تاريخ ۾ امر ٿي ويو.

(5) شوپنهار (Schopenhauer1788-1860)

جرمنيءَ جو هيءُ فيلسوف پنهنجي قنوطيت پسنديءَ سبب هڪ الڳ حيثيت جو مالڪ آهي. هو عيسائيت جي مقابلي ۾ ٻڌمت ۽ هندو مذهب کي اهميت ڏئي ٿو، هو چوي ٿو ته هن پنهنجي فلسفي ۾ اپنشدن مان رهنمائي حاصل ڪئي آهي. هو روحانيت ۽ جادوءَ ۾ عقيدو رکندڙ هو. هو پنهنجيءَ تصنيف “The World as will and idea” ۾ اها دعوى ڪري ٿو ته ان جا ڪي حصا، مٿس روح القدس جي معرفت لٿا آهن.

جيتوڻيڪ شوپنهار جرمنيءَ جي عظيم فيلسوف ڪانٽ (Kant) کان گهڻو ڪجھ پرايو آهي، پر ٻنهي ۾ فرق به وڏو آهي. مثلاً: زمان ۽ مڪان، ڪانٽ توڙي شوپنهار جي

خيال ۾ مظاهر فطرت سان واسطو رکن ٿا، ۽ انهن جو شيءِ جي اصليت (Thing in itself) سان ڪو واسطو ڪونهي، ليڪن شوپنهار انهيءَ ارادي (Will) جو دائرو وڌائيندي چوي ٿو، ته جيڪي ڪجھ حقيقي آهي، اهو دراصل انهيءَ عظيم ارادي جو جز آهي، جيڪو وري سڄي ڪائنات ۾ جاندار توڙي غير جاندار شين ۾ موجود آهي، هتي پهچڻ کان پوءِ هو انهيءَ آفاقي ارادي کي ”خدا“ جو نالو ڏئي ٿو؛ ليڪن ساڳئي وقت هو ان ارادي کي ظالم ظاهر ڪري ٿو، جنهنڪري زندگيءَ جي باري ۾ قنوطيت پسند رجحان جنم وٺي ٿو. ان ڪري چوي ٿو ته درد يا پيڙا زندگيءَ جو بنيادي پٿر آهي، ۽ جيئن جاڻ وڌي ٿي، ان پيڙا ۾ اضافو ٿئي ٿو. هن جي خيال ۾ دنيا ۾ خوشيءَ جو وجود ڪونهي، جڏهن تمنائون پوريون نٿيون ٿين، ته اسان کي ڏک ٿئي ٿو ۽ جڏهن پوريون ٿين ٿيون ته اسان کي طمانيت ٿئي ٿي، باقي خوشيءَ جهڙي ڪنهن به شيءِ جو وجود ڪونهي. بهرحال فلسفي جي دنيا ۾ شو پنهار پڻ ڳالهين جي ڪري ممتاز آهي، هڪ سندس قنوطيت پسندي ۽ ٻيو اهو نظريو ته انساني خواهش يا تمنا علم ۽ جاڻ کان مٿانهين يا اعلى آهي. سندس اهو پورو نظريو چڱو مقبول ٿيو. خاص ڪري نٽشي، برگسان ۽ جيمس ڊيوي ان کان گهڻو متاثر ٿيا، جيڪي اڻويهين ۽ ويهين صديءَ جا وڏا فيلسوف آهن.

اڄ جي فلسفي ۾ ڪهڙيون خاميون آهن؟

[هيءَ تقرير علامه صاحب جو اهو افتتاحي خطبو آهي، جيڪو هن 15مارچ 1958ع تي سنڌ يونيورسٽيءَ جي وائيس چانسيلر جي حيثيت ۾ آل پاڪستان فلاسافيڪل ڪانگريس جي پنجين اجلاس جي موقعي تي ڏنو. اهو اجلاس سنڌ يونيورسٽيءَ جي سهڪار سان حيدرآباد ۾ 15 کان 18 مارچ تائين جاري رهيو.]

شروع ۾ منهنجي حوالي صرف اهو خوشگوار فرض هو ته هن ابهم يونيورسٽيءَ ۾ آءٌ توهان سڀني ڏاهپ، ۽ حڪمت جي گهڻگهرن جي مرحبا ۽ آجيان ڪريان، ليڪن بلڪل آخري مرحلي تي مون کي ٻڌايو ويو ته هن اجلاس جو افتتاح به مون کي ئي ڪرڻو آهي، حالانڪ اهو ڪو پُرمسرت انتخاب نه هو، ڇاڪاڻ ته جيستائين ان فال جو تعلق آهي ته آءٌ ذاتي طور تي قديم توڙي جديد فلسفي جي باري ۾ مقلدانه ۽ خوشامدانه رويو ڪونه ٿو رکان، اها رڳو هڪ صدي اڳ جي ڳالهه آهي ته پيشه ور فيلسوف حضرات انگلينڊ جي هڪ وڏي استدلالي ذهن جي صرف ان ڪري مخالفت ڪئي هئي! ڇاڪاڻ ته هن فلسفي جي درسي تعليم هڪ مبتديءَ جي حيثيت ۾ حاصل نه هئي! توهان مان گهڻا سمجهي ويا هوندا ته

منهنجو اشارو ڪنهن ڏانهن آهي. اها مايه ناز شخصيت هربرٽ اسپينسر (1) آهي.

بهرحال وقت اچي ويو آهي ته هر انسان پنهنجو پنهنجو فرض ادا ڪري، يعني پنهنجي وس آهر انسانن جي تڪراري مسئلن کي سلجهائڻ ۾ هو جيڪو ڪردار ادا ڪري سگهي ٿو، سو ڪري. انهيءَ خيال سان آءٌ به هتي ڪي تڪيون ڳالهيون چوڻ چاهيان ٿو؛ پوءِ توهان انهن کي فلسفيانه سمجهو يا غير فلسفيانه!

ڪو دؤر هو جڏهن مذهب تي فقط چند پادرين جي هڪ هٽي هئي، سياست کي فقط بادشاهن ۽ امير امرائن لاءِ مخصوص سمجهيو ٿي ويو، جڏهن برهمڻن ۽ خانداني اميرن کي ئي مندر ۾ داخل ٿيڻ ۽ ديوتائن جي درشن ڪرڻ جي اجازت هئي. ادنى درجي جي ماڻهن ۽ شودر ويچاري کي مجال نه هئي جو هو انهن مقدس شين جي ويجهو وڃي سگهي. هينئر البت دنيا جي گهڻن حصن ۾ انهيءَ پاپائيت ۽ مذهبي اجاره داريءَ جو وڏيءَ حد تائين خاتمو ٿي چڪو آهي ۽ ساڳيو حشر آپيشاهيءَ جوٿيو آهي. ليڪن فلسفي جي ميدان ۾ اوائلي مبلغ ۽ عظيم هستيون اڃ به ساڳيءَ ريت قابض آهن، بلڪ ايستائين ڪو به ماڻهو فلسفي جي باري ۾ ڪجھ ڳالهائڻ جي جرات ڪري نٿو سگهي، جيستائين هو انهن عظيم هستين کي خراج عقيدت پيش نٿو ڪري. پوءِ اهي افلاطون (2) ۽ ڪانٽ (3) هجن يا ارسطو (4) ۽ هيگل (5) يا ڪٽي شوپنهار (6) ۽

نٽشي (7) چو نه هجن؛ لاڪ (8) هيوم (9) ۽ برڪلي (10) وغيره ته پري رهيا. ڇا اهڙيءَ صورت ۾ ڪو ماڻهو چئي سگهي ٿو ته فلسفي جي دنيا ۾ هو پنهنجي مرضيءَ جو مالڪ آهي؟ ڇا فلسفي جي بنيادي مسئلن ۾ انقلابي تبديلي ممڪن آهي؟ جيڪڏهن نه ته پوءِ ڪارلائل (11) جي انهيءَ سنئين سبتي ڳالهه کي تسليم ڪرڻ ۾ ڪهڙو حرج آهي. جڏهن هو فلسفي جا بنيادي مسئلا هي ڄاڻائي ٿو. مثلاً : هو پڇي ٿو ، آءٌ ڇا آهيان؟ هيءُ اجهاڳ وستو جنهن کي ماڻهو ڪائنات جو نالو ڏين ٿا، اها ڇا آهي؟ زندگي ڇا آهي؟ موت ڇا آهي؟ مون کي ڇا ۾ ويساهه رکڻو آهي؟ يا مون کي ڇا ڪرڻو آهي؟

هاڻي ان ڪان اڳ جو اسين ڪارلائل جي پڇر ڇڏيون، هتي مناسب ٿو لڳي ته انهن ذريعن جو ذڪر ڪجي، جيڪي سندس نظر ۾ مذڪوره مسئلن جي گره ڪشائي ڪري سگهن ٿا. هو ان راءِ جو آهي ته: انهن پيچيده مسئلن جو حل نه اوچن آسمانن ۾ آهي ۽ نه ان جي نيرن ستارن ۾، نه يونان جي نزاعي فرقن جي ڪج بحثي ۽ لفظي دليل بازيءَ ۾؛ نه يهودين جي مبهم روايتن ۾، ۽ نه وري، اوائلي عرب جي فضول رسمي اصنام پرستيءَ ۾! اچو ته ٿوري دير لاءِ اهو ڏسون ته ڪارلائل جنهن کي يوناني فرقن جي لفظي دليل بازي سڏي ٿو، اها ڇا آهي؟ چو ته رابرٽ بريفالٽ **(12)** (Robert Britfault) انهيءَ لفاظيءَ لاءِ البت چڱا اکر استعمال ڪيا آهن ۽ هو ان کي عقليت پرستيءَ جي جذبي سان تعبير ڪري ٿو.

بهرحال چگو ٿيندو ته اسين هت بريفالٽ جي اصلي لفظن تي ويچار ڪريون، هو چوي ٿو؛ ”يونانين ڪي قياس آرائين، استدلال ۽ مناظري بازيءَ سان بيحد خوشي حاصل ٿيندي هئي وٽن سياست ۽ حڪمرانيءَ جو اصل مقصد قانون سازي نه، بلڪ فقط تنقيد ۽ اختلاف راءِ جو اظهار هو. حد ته اها آهي جو اهو رجحان سندن زندگيءَ جي هر پهلوءَ تي حاوي هوندو هو. فصاحت جو مطلب هو دليل بازي سمجهندا هئا ۽ هو وڏ ۾ وڏ فصاحت جا پرستار هئا، يوناني وڏ ۾ وڏ استدلال ۽ قياس جا قائل هئا ۽ ان ۾ انتهائي دلچسپيءَ جو مظاهرو ڪندا هئا. عوام جي لاءِ پڻ مناظري ۽ دليل بازيءَ جي مظاهري ڪان وڌيڪ پيو ڪو مقبول شغل نه هو، مناظري بازيءَ ڪي ئي هو پنهنجي لاءِ وندر ڪري سمجهندا هئا. مقرر حضرات جو دلپسند مشغلو اهو هوندو هو، ته هڪڙي ڏينهن هڪڙي ڳالھ کي صحيح ثابت ڪندا هئا، ته ٻئي ڏينهن وري ان جا چوڏا لاهي ڇڏيندا هئا.

هو ان حد تائين منطقي دليل بازيءَ جو شڪار ٿي چڪا هئا، جو خود عقليت جي مسلم بنيادن کي به ڍاهي وجهندا هئا، هن سلسلي ۾ تحقيق ۽ تجربي لاءِ جنهن آزمائش ۽ تصحيح واري عملي طريقي جي ضرورت هئي، تنهن کي هنن بلڪل نظرانداز ڪري ڇڏيو هو، اڳتي هلي ان جو لازمي نتيجو اهو نڪتو، جو هو سائنس جي علم کان وانجهيل رهجي ويا. هتي اها ڳالھ ذڪر جي قابل آهي ته يونانين سچائيءَ جي ڳولها ۾

ڪنهن اعلى جذبي جو مظاهرو نه ڪيو آهي، نه منجهن حقائق جي اصليت ڄاڻڻ لاءِ ڪو جنون هو، ۽ نه وري هنن صداقت جي عظيم تقدس جو ڪو معيار قائم ڪيو آهي.“

هتي لڳي ٿو ته رابرٽ بريفالٽ يوناني جي ڏورانهن سوڻن، خاص ڪري هند- آريائي ماڻهن جي اظهار، بيان جي طريقن کان چڱيءَ ريت واقف نه هو. نه ته هو ضرور يونانين جي ”عقليت پرستيءَ“ جي جذبي کي ڪنهن بئي نموني ۾ يا ان جي برعڪس ڏسي ها. هڪ عام پڙهندڙ جنهن اپنشدن (13) جو مطالعو ڪيو آهي ان کي معلوم آهي ته اها عقليت پرستي دراصل فنِ استدلال هو، جنهن جا نه صرف سوفسطائي (14) فيلسوف شائق هئا؛ پر سقراط خود شيدائي هو. هن ڳالھ مان ان حقيقت جو مزيد ثبوت ملي ٿو ته بني نوع انسان هر هنڌ فڪري توڙي حياتياتي ارتقا جون ساڳيون منزلون طئي ڪيون آهن، ان جو مثال ائين آهي جيئن هڪ ننڍڙو ٻار هلڻ سکندو آهي ته فقط هلڻ خاطر ئي هلندو آهي، ۽ ائين ڪرڻ ۾ ئي کيس مزو پيو ايندو آهي، جيتوڻيڪ هو وکِ وکِ تي ٿاٻڙجي ڪري به پوندو آهي. تيئن ان زماني ۾ انسان جي ٻانبڙا پائيندڙ ذهن کي به جڏهن پنهنجي استدلالي قوت جو اندازو ٿيو ته هو به بحث خاطر ئي بحث ۾ دلچسپي وٺڻ لڳو. اهو نه سوچيائين ته انهيءَ بحث مان کيس نفعو يا نقصان ڪهڙو ٿيندو؟ بريفالٽ هن سلسلي ۾ بلڪل صحيح نتيجي تي پهتو آهي ته: ”دراصل زندگيءَ جي مسئلن کي حل ڪرڻ جون اهي سنجيده ڪوششون نه هيون ۽ نه وري هو

ڪنهن صحيح نتيجي تي پهچي سگهيا. پر جيڪڏهن ڪي نتيجا پراپت ٿيا يا ڪي مقصد حاصل ٿيا، ته اهي به وجداني طور تي ٿيا. جئن افلاطون سان ٿيو. باقي دليل و دلائل جي وٺ-پڪڙ مان افلاطون جيڪڏهن ڪي معنى خيز ڳالهيون چيون آهن ته اهي فقط شاعر جي حيثيت ۾، حالانڪ ساڳئي وقت هو شاعرن تي چوهه به چنڊبيندو رهيو. پر اهو ساڳيو افلاطون جڏهن رڳو فيلسوف ۽ دليل باز ٿي بيهي رهيو، ته وٽس رڳو الفاظ ئي الفاظ هئا باقي ڪنهن مسئلي جو حل پيش ڪري نه سگهيو.

اهڙيءَ طرح سمورو قديم فلسفو عملي طور تي ساڳئي قسم جو آهي يعني اهو وجداني ۽ فرضي آهي، بلڪ ظني ۽ وهمي به آهي. اها ڳالهه سندن منطق سان به لاڳو ٿئي ٿي، پوءِ پلي ڪٽي هو ان کي استقرائي منطق جو نئون نالو ڏين.

بهرحال اصل انقلاب تڏهن آيو، جڏهن قرآن پاڪ اچي هي الفاظ چيا: ”اهي ماڻهو ذات - حقيقي بابت بنيادي حقائق ڄاڻڻ کان سواءِ گمان ۽ ويچار ڪن ٿا، جيڪا جاهليت جي دؤر جي نشاني آهي. ها پر ڳالهه اتي ختم ڪونه ٿي. بلڪ ايمان وارن تي زور ڏنو ويو ته، بنيادي حقائق کي معلوم ڪرڻ لاءِ اوهين هن مادي ڪائنات، انساني نفس ۽ انساني تاريخ جو مطالعو ۽ تحقيق ڪريو. هن سلسلي ۾ بار بار مشاهدا ۽ تجربا ڪري پوءِ نتيجا اخذ ڪريو. اهڙيءَ طرح زمين جي وسعتن ۾ سفر ڪيو ”اَبداع خلق“ يعني ڪائنات جي تخليق بابت علم حاصل ڪريو. وڏيڪ صريح حڪم اهو ڏنو ويو، ته خدا جي

ذات متعلق اهڙي اجائي قياس آرائي بند ڪريو، جيڪا حقائق تي مبني نه آهي.

انهيءَ ڳالھ جو اهو اثر ٿيو جو ان ڪانپوءِ انسان حقائق جي تلاش ۾ جُنبي ويو، البت جتي گذريل ٽن صدين جي عرصي ۾ حقائق جي جستجو ڪي زور شور سان جاري رکيو ويو، اتي سائنس جي بنيادي حقيقتن تي مبني فلسفيانه نقطئه نگاھ وجود ۾ نه آيو. انهيءَ ڪري اڄ تائين مابعد الطبعيات جا اهي ساڳيا پراڻا طريقا رائج آهن ۽ انهيءَ جو اهو نتيجو آهي، جو فلسفو ڪالعدم يا پين لفظن ۾ پنڊ پاهڻ ٿيڻ لڳو آهي.

لهـٰذا سائنسي حقائق تي منبي فلسفو اڃا تائين وجود ۾ نه اچي سگهيو آهي! هتي البت اسان اهو سوال ڪري سگهون ٿا؛ ته پلا آگسٽ ڪومٽي (15) جي اثباتيت جي باري ۾ ڇا خيال آهي؟ ڪومٽي بيشڪ تڏهن وڏو ڪم ڪيو، جڏهن هن ياد ڏياريو بلڪ ان ڳالھ کي ذهن نشين ڪرايو ته مذهب جو پراڻو تصور ختم ٿي چڪو آهي ۽ هينئر سائنس ان جي جڳھ والاري آهي، جيتوڻيڪ انهيءَ چوڻ ۾ هو صحيح هو، پر هن کان هڪ سنگين غلطي ٿي وئي، هن ان ڳالھ تي ڪو زور نه ڏنو، ته سائنسي علوم جي ذريعي صرف حقائق تائين رسائي حاصل ڪري سگهجي ٿي، البت فلسفو انهن کي بنياد بڻائي اهڙا نتيجا اخذ ڪري سگهي ٿو، جو اسان انهن قدرن جي اهميت محسوس ڪري سگهون ٿا؛ جيڪي مذهبي عقيدي اسان کي عطا ڪيا آهن. اهو ئي سبب هو جو دنيا جي آخرين

شارح، دين (يعني پيغمبر اسلام) جي نظر ۾ فلسفي جو مقصد مذهبي عقيدن جي عقل ۽ سمجھ ذريعي تصديق ڪرڻ هو. ٻين لفظن ۾ جيئن دين خود فڪر ۽ فلسفو بنجي پوي، پر اهو سڀ ڪجھ اڃا نه ٿي سگھيو آهي. ان جو سبب بريفالٽ جي لفظن ۾ هي آهي ته فلسفو ”روايت“ ۽ ”طاقت“ ذريعي چانيل فڪر کان آجو ٿي نه سگھيو آهي، دراصل انهن ٻنهي ڳالهين جي ڪري فلسفي وڏو ڏڪ کاڌو آهي. هڪ طرف روايتيءَ طرز فڪر ته ٻئي طرف قوم پرستيءَ ۽ علاقائيت جهڙن ورهائيندڙ لاڙن صحيح فلسفي جي نشو نما ۾ هڪ لوهي ديوار کڙي ڪري ڇڏي آهي. اڃا تائين فلسفو عام ماڻهوءَ جي پهچ کان ٻاهر آهي، ڇاڪاڻ ته ان جا پيشوا فلسفي جي دنيا ۾ ٻه ذات پات جي تعريف روا رکي ويٺا آهن، ويتر سندن رسمي ۽ روايتي اصطلاح، لفاظي، پيچ در پيچ جملا جيڪي ڳالھ کي ڳالھوڙو بنائڻ جي مصداق آهن، سي هو پنهنجي گمراهيءَ کي لڪائڻ لاءِ استعمال ڪن ٿا، جيتوڻيڪ زندگيءَ جا مسئلا اڳي ئي مشڪل آهن ۽ هنن کي ته انتهائي سادگيءَ ۽ سلاست کان ڪم وٺڻ گهربو هو!

هاڻي جيڪڏهن اسين چاهيون ٿا ته جمهوري فلسفو رواج پذير ٿئي يعني عام ماڻهو پڻ پنهنجن عقيدن کي عقلي ۽ علمي صورت ڏيئي سگهن ۽ اهڙي طرح جيڪڏهن اسان جو مقصد آهي ته تعليم عام ٿئي ۽ علم جي روشني هر هنڌ پکڙجي، ته هيءُ وقت آهي جو اسين فلسفي جي بنيادي مسئلن جي

تشڪيل ۾ انقلاب آڻيون. ان لاءِ اسان کي کپي ته آسان ۽ نهايت سليس انداز بيان اختيار ڪريون ۽ سائنسي حقائق کي بنياد بڻائي فلسفيانه نتائج اخذ ڪريون، پوءِ پلي انهن جو تعلق الاهيات سان هجي يا فلڪي ۽ طبعي دنيا سان هجي، يا ڪٿي حياتيات ۽ زمان ۽ مڪان سان هجي، يا اڃان به زمان کان ماورا حقائق سان هجي يا انهن سپني جي تاريخ سان هجي!

آخر ۾ آءٌ پنهنجي هيءُ اڻ رٿيل تقرير اها ڳالهه چوڻ کان سواءِ ختم ڪري نٿو سگهان، ته موجوده اختلاف جا ٻه ڪارڻ آهن: پهريون ۽ مکيه ڪارڻ هي آهي ته اسين اهو فلسفو پيدا ڪري نه سگهيا آهيون جيڪو وافر سائنس حقائق تي مبني ۽ انهن سان مطابقت رکندڙ هجي، ٻيو ته اسان جيڪو علم حاصل ڪيو آهي، تنهن سان پڻ پنهنجي زندگيءَ ۽ شعور کي هم رڪاب بڻائي نه سگهيا آهيون، حالانڪ اِهو علم خود انهن قدرن کي جيڪي اسان فقط بطور عقيدي قبول ڪيا آهن، بخوبي ثابت ڪري سگهي ٿو. فلسفي جي نئين سر تشريح ۽ تجديد ئي انسانذات لاءِ هي ڪارنامو سرانجام ڏيئي سگهي ٿي، هاڻي جيڪي توهان چاهيو ٿا ته ائين ٿئي، ته پوءِ حق ۽ سچ جي حاصلات لاءِ باهمي تنگ نظري ۽ جزوي قومي مفادات کي خيرباد چوڻو پوندو. ٿورن لفظن ۾ اسان کي سخت ايمانداري جي ضرورت آهي، اها سالميت ۽ ديانتداري نه فقط اسان جي شخصيت کي سالميت بخشيندي، بلڪ ساري انسان ذات ۽ ڪائنات کي هڪ ڪري يعني ان کي ”ڪُل“ بنائي

چڙهيندي اها ڳالهه واقعي تعجب جو باعث آهي ته سالميت ۽ ديانتداريءَ (Integrity)جو هُن وحدت ۽ ڪليت (Integration)چا وجي، جيڪا فلسفي جو مول مقصد آهي. اها ڳالهه به گهڻ حيرت انگيز ناهي ته اسان جي وڏڙن جي ٻوليءَ ۾ انهيءَ سالميت يا ڪليت (Wholeness) ڪي صحت يا تندرسي (Healthiness) ۽ پاڪائي يا تقدس (Holiness) جي مترادف سمجهيو ويو آهي. تنهنڪري فلسفي جو وڏي ۾ وڏو مقصد اهو آهي ته فرد، انسانذات ۽ ڪائنات کي هڪ متوازن ”ڪل“ ۾ مربوط ڪري. منهنجي نظر ۾ اها ئي جوابداري اوهان فيلسوف حضرات تي عائد ٿئي ٿي.

شل خدا اوهان جو ساٿي ٿئي!

حوالا

(1) هربرٽ اسپينسر (Herbert Spencer **1820-1903**)

اٺويهين صديءَ جي اتهاس ۾ ارتقائي نقطئه نظر رکندڙ انگريز فيلسوف اسپينسر تمام اهم جڳهه والاري ٿو. سندس ڪتاب ”ابتدائي اصول“ (First- Principles) جنهن ۾ ارتقا جي نظريي کي تفصيل سان بيان ڪيو ويو آهي. سنه

1862ع ۾ يعني ڊارون جي معروف تصنيف ”اصل الانواع“ (Origin of Species) کان فقط ٽي سال پوءِ شايع ٿيو هو. اسپينسر جي نظرين جو ڊارون جي سوچ سان ڪو واسطو ڏسڻ ۾ ڪونه ٿو اچي، ڇاڪاڻ ته اسپينسر جو نظريئه ارتقا پوري ڪائنات تي محيط آهي. بلڪه هن جو نظريو فڪري لحاظ کان وڌيڪ پختو ۽ جامع آهي، ڇو ته هن ڊارون وانگر محض ٻوٽن ۽ جانورن جي بڻ بڻياد ڪي ويهي ڪونه جانچيو آهي. اسپينسر جو نظريو جامعيت جي لحاظ کان ايران جي عظيم شاعر مولانا روميءَ سان ملي ٿو. هو ٻئي پوري ڪائنات ۾ همه گير ارتقائي عمل کي ڏسن ٿا. اسپينسر جي نظر ۾ اهو عمل ٽن جزن تي مشتمل آهي: مادو (Matter)، حرڪت (Motion) ۽ قوت (Force)، جيڪي پاڻ بذات خود ڪا حقيقت ناهن، البت اسان جي ڄاڻ جي آخري حد کي ظاهر ڪن ٿا. هو انهن کي اڻڄاتل شيءِ سمجهي ڄاڻڻ جو هڪ پيچرو يا راهه (Mode) تسليم ڪري ٿو. پوري ڪائنات انهن ٽنهي جزن مان جڙي راس ٿئي ٿي. اسپينسر جي خيال ۾ فلسفي جو اهو ڪم آهي ته انهيءَ طريقي جي وضاحت ڪري، جنهن سان هيءَ ڪائنات انهن ٽنهي جزن مان تيار ٿئي ٿي.

اڻويهين صديءَ ۾ اسپينسر جو هيءُ نظريو ڪافي مقبول ۽ اثر انداز ٿيو ۽ ان ۾ سندس پنهنجي شخصيت جو گهڻو دخل هو. اهو هيئن ته:

اسپينسر پنهنجو اهو نظريو علم جي ٻين شاخن ۾ به ڪٽي ويو. خاص ڪري هن مذهب، اخلاقيات، نفسيات ۽ تعليم ۾ پڻ ان نظريي کي پوريءَ ريت استعمال ڪيو. اسپينسر فلسفي جي وصف هن ريت ڪئي آهي:

فلسفو نهايت جامع ۽ مربوط علم آهي. فلسفي جي ذريعي ئي اهڙا عمومي نظريا ۽ خيال پيدا ڪري سگهجن ٿا؛ جيڪي سائنس جي وسيع تر نظرين کي يڪجا ۽ هم آهنگ ڪري سگهجن ٿا. اهو ئي سبب هو جو هن پاڻ سائنسي علوم مان حاصل ڪيل نتيجن ۾ مفاهمت پيدا ڪرڻ جي وڏ ۾ وڏ ڪوشش ڪئي. مطلب ته سندس نظر ۾ فلسفو دراصل ٻين علمن مان اخذ ڪيل نتيجن جي ترتيب ۽ امتزاج جو نالو آهي.

هتي هيءَ ڳالهه دلچسپيءَ کان خالي ناهي ته فلسفي جي درسي ڪتابن ۾ هربرٽ اسپينسر جو ذڪر خير ڪونه ملي ٿو. ايتري قدر جو برٽراندرسل جي مشهور تصنيف ”مغربي فلسفي جي تاريخ“ ۾ ان جو نالو به ڪونه ٿو ملي. البت ول ڊيورانٽ جي ڪتاب ”فلسفي جي ڪهاڻي“ ۾ پورا ٻٽيهه صفحا اسپينسر لاءِ مخصوص آهن.

(2) افلاطون (Plato 428-377 BC)

فلسفي جي دنيا ۾ افلاطون انتهائي همه گير شخصيت جو مالڪ آهي. هو يونان جو عظيم استاد ۽ انسان سقراط جو شاگرد هو. فلسفي جي تاريخ ۾ افلاطون پنهنجي نظريه

اعيان (Theory of Ideas) جي ڪري مشهور آهي. ان ڪان سواءِ روح جي لافاني هجڻ، تخليق ڪائنات جي مخصوص نظريي، علم يا ڄاڻ بحيثيت يادگيري وغيره. سندس اهڙا نظريا آهن جيڪي ڪيس هميشه لاءِ فلسفي ۾ زنده رکندا اچن ٿا.

البت جيستائين افلاطون جي پنهنجي فڪر جو تعلق آهي ته ان تي سندس پيش رو فلسفين جهڙوڪ: پيٿاگورس، پارمينانڊس، هيراقليطس ۽ سقراط جا واضح اثرات نظر اچن ٿا. پيٿاگورس وٽان هن مذهبي رجحان خاص ڪري لاقانونيت ۽ ٻي دنيا جا تصور ورتا. اهڙيءَ طرح حقيقت ڪي ابدي ۽ وقت ڪان مٿي ڄاڻڻ جو نظريو هن پارمينائڊس ڪان پرايو. هيرا قليطس جي وري ان نظريي جو مٿس وڏو اثر ٿيو، جنهن مطابق حسياتي دنيا ۾ ڪا به شيءِ مستقل ۽ دائمي نه هئي. سقراط ڪان هن اخلاقيات جو اعلى درس پرايو ۽ ان کي ئي پيش ڪيائين.

افلاطون جي ”نظريه اعيان“ موجب هيءَ دنيا ٻي اصلي دنيا جو نقل يا نظير آهي. هي شيءِ جو عين مطلق عالمِ بالا يا عالم مثال ۾ موجود آهي جيڪو غير متبدل ۽ غير فاني آهي. هن دنيا ۾ انهن شين جا صرف عڪس يا اولڙا آهن. ان جو مثال ڏيندي چوي ٿو ته اسان جيڪا ڪاٺ جي ميز ڏسون ٿا، ان ۾ هڪڙي ته اها ڪاٺ واري ٺهيل ميز آهي. پر ان جي پٺيان ميز جو هڪ اهڙو آفاقي تصور (Universal idea) آهي جنهن سان اها ڪاٺيءَ واري ميز مطابقت رکي

ٿي. هن جو چوڻ آهي ته اهو تصور ئي لافاني آهي. باقي ڪاٺ واري ميز ته فاني آهي.

اهڙيءَ ريت افلاطون جو نظام فلسفي جي دنيا ۾ پهريون جامع عينيت پسند ۽ تصوراتي يا آدرشي فڪر (Idealism) آهي. هن جي خيال ۾ هن دنيا جون طبعي شيون غير حقيقي يا نقل آهن ۽ ان جي مقابلي ۾ اعيان دائمي ۽ آدرشي آهن. انهيءَ لحاظ سان ميز جو عمومي تصور دائمي آهي. بلڪ شين جو وجود انهن بنيادي عمومي تصورات جي ڪارڻ آهي. خدا ۽ خير جو تصور ٻين سڀني تصورات جو چڙ ته نطقئه ڪمال آهي.

بهرحال افلاطون فلسفي جي دنيا ۾ ماديت پسند (Materialism) فلسفي جي مقابلي ۾ آدرشيت يا عينيت (Idealism) جو وڏي ۾ وڏو نمائندو آهي. افلاطون جي مستقل تصنيف سندس مڪالمات (Dialogues) آهن جيڪي ڪيترن عنوانن تي مشتمل آهن.

(3) ڪانٽ (1724-1804) Kant

جرمنيءَ جو هيءُ عظيم فيلسوف ڪانسبرگ يونيورسٽي ۾ استاد هو. هن سڄي عمر پڙهڻ پڙهائڻ ۾ صرف ڪئي، ايتريقدر جو شادي به نه ڪيائين. آخرڪار ستونجاهه سالن جي عمر ۾ پندرهن سالن جي سخت محنت کان پوءِ 1781ع ۾ ”خالص عقل جي ڇنڊ-ڇاڻ“ (Critique of

لکي وڏي شهرت حاصل ڪيائين. هن (pure reason) ڪتاب ۾ هن چڱي ريت عقل جي اصليت اهميت ۽ ڪردار کي کولي بيان ڪيو. هن انهيءَ بنيادي سوال کي کنيو، ته انسان جو عقل ڇا ڄاڻي سگهي ٿو. اهڙيءَ طرح اسان کي جيڪو علم حاصل ٿئي ٿو، ان جي نوعيت ڇا آهي، هن جو چوڻ آهي ته اسان جو ذهن محض خالي ڦرهي (Tabula rasa) ناهي ۽ نه وري احساسات پنهنجو پاڻ علم جي صورت اختيار ڪن ٿا؛ بلڪ انهن کي علم ۾ بدلائڻ جو ڪم انسان جو ذهن سرانجام ڏئي ٿو. البت اسان جو ذهن ڪن حدبندين تحت ڪم ڪري ٿو، جنهنڪري اسان جي ڄاڻ به هڪ خاص قسم جي آهي، هن واضح ڪيو ته اسان جي ڄاڻ شيءِ جي ظاهري پهلو يعني مظهر تائين محدود آهي ۽ ان جي اصليت تائين رسائي ناممڪن آهي، هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب آهي جو ڪانٽ جي فلسفي کي مظهريت ڪوٺيو وڃي ٿو.

ڪانٽ جو اصل ڪارنامو هيءُ آهي ته هن پاڻ کان اڳ وارن فيلسوفن، خاص ڪري انگريز فيلسوفن لاڪ ۽ هيوم، جن حواسن يا تجربي کي علم جو واحد ماخذ ۽ ذريعو قرار ڏيئي، هڪ تمام وڏو مونجهارو پيدا ڪري ڇڏيو هو، تنهن کي اچي حل ڪيو ۽ وچ تي هڪ ترڪيبي نظريو ڏنو، ڇو ته پهرئين نظريي مطابق حقيقت محض حسيات يعني حواسن ذريعي معلوم ڪري سگهجي ٿي. هوڏانهن عقليت جي روءِ سان حواس لازمي طور صحيح ڄاڻ نه ٿا ڏين. ظاهر آهي ته اهي ٻئي نظريا انتها پسند لڳن ٿا. ڪانٽ انهن ٻنهي

ڪي ملائي وچون رستو اختيار ڪيو، جنهن مطابق ذهن، حواسن ذريعي مليل مواد کي علم جي صورت ڏئي ٿو.

انهيءَ هوندي به علم ظاهري دنيا (Phenomenal world)تائين محدود ٿئي ٿو ۽ شين جي حقيقي دنيا (Naumenal World) تائين جي رسائي ناممڪن آهي.

اخلاقيات جي مفڪر جي حيثيت ۾ ڪانٽ فرض جو تصور ڏنو، هو چوي ٿو ته اسان جو هر عمل اهڙو هجڻ کپي، جنهن ۾ آفاقيت هجي يعني توهان اُهو چاهيو جيڪو ٻيا به ڪن، اخلاقي عمل جو جواز هر سماج جي بهتريءَ کي قرار ڏئي ٿو ”عملي عقل تي تنقيد“ (Critique of practical reason) ۾ هن آزادي، اخلاقي چڱائي ۽ ذات جي فاني هجڻ جي باري ۾ نهايت پراثر دليل ڏنا آهن.

بهرحال فلسفي جي دنيا ۾ ڪانٽ کي افلاطون کان پوءِ آدرشيت جو ٻيو عظيم نمائندو قرار ڏنو ويو آهي. ان هوندي به سندس فلسفو انتها پسند آدرشيت کان ان ڪري بهتر آهي جو هو محض ذهن کي حقيقي قرار نٿو ڏئي بلڪ هو ان کان اڳتي پڻ وڌي ٿو.

(4) ارسطو (قبل مسيح 384-322 Aristotle)

ارسطو مقدونيه جي شهر سٽاگرا ۾ پيدا ٿيو. هن جو پيءُ طبيب هو، ارڙهن سالن جي عمر ۾ هو اٿينس آيو. ويهن سالن

تائين افلاطون جي صبحت ۾ رهيو ۽ ڪانئس گهڻو ڪجهه پرايائين.

ارسطو جي جامع شخصيت ادب، فنونِ لطيفه، سائنس، منطق ۽ فلسفي تي نهايت دور رس اثرات مرتب ڪيا آهن. هو فلسفي جي عظيم استاد افلاطون جو بيشڪ عظيم شاگرد هو، اهڙي طرح ڪيس وري فاتحِ عالمِ سڪندر اعظم جي استاد هئڻ جو شرف پڻ حاصل آهي.

هو پنهنجي فلسفي جو آغاز افلاطون جي نظرين تي تنقيد سان ڪري ٿو. ارسطو هن ڪائنات کي ازلي ۽ ابدي تسليم ڪري ٿو، کيس هن ڪائنات ۾ عظيم مقصد ڪارفرما نظر اچي ٿو. ساڳئي وقت هو ڪائنات جي ازلي محرڪ جو آخري حقيقت خير يعني نيڪي آهي، جنهن کي حاصل ڪرڻ ضروري آهي. هو روح کي پڻ حقيقت قرار ڏئي ٿو. ليڪن هو ان کي جسم لاءِ هيئت (Form) جو درجو ڏئي ٿو ۽ ان کي جسم لاءِ مقصد ۽ تڪميل جو ڪارڻ سمجهي ٿو، جسم سان روح جو تعلق اهڙو آهي، جيئن نظر جو اک سان! هتي اهو ٻڌائڻ مناسب آهي ته ارسطو سڀني فاني شين جا ٻه اجزا ڄاڻائي ٿو. اول مادو ۽ ٻيو صورت يا قبول ڪرڻ جي صلاحيت آهي ۽ صورت جي ڪري ئي اسين ان شيءِ کي ڪنهن قسم يا نوع (Genus) سان منسوب ڪندا آهيون، ارسطوءَ جي ان تعريف مطابق اسان کي مادو ڪڏهن به ملي نه سگهندو، ڇو ته صورت کانسواءِ اهو لا شيءِ ٿي پوندو. ان

لحاظ کان هو خدا کي محض صورت (Form) ڪوٺي ٿو ۽ مادي کان پاڪ سمجهي ٿو.

اهو ارسطو ئي هو، جنهن فلسفي جي دنيا ۾ مابعدالطبعيات (Metaphysics) جو اصطلاح وضع ڪيو ۽ جنهن مان هن جو مطلب هو ته اهي مضمون يا ڳالهيون طبعيات جي دائري کان ٻاهر آهن، جهڙوڪ: ذهن، نفس، روح، خدا وغيره، اسان کانسواءِ اهڙا سوال ته مادي ۽ ذهن ۾ ڪهڙو تعلق آهي؟ ڇا انسان آزاد ۽ خودمختيار آهي؟ ڇا خدا جو وجود آهي وغيره. انهن کي ارسطو ئي پهريون دفعو مابعد الطبعيات جي عنوان هيٺ بحث هيٺ آندو.

ارسطوءَ عليت (Causalty) جي تصور تي به نهايت تفصيلي غور فڪر ڪيو ۽ هن علت جا چار قسم ڄاڻايا:

(1) علت ماديMaterial Cause

(2) علت فاعلي Efficient Cause

(3) علت صوري Formal Cause

(4) علت غائي Final Cause

خدا کي هو علت غائي سمجهي ٿو.

ڏنو وڃي تو ڇين دؤر (Middle ages) ۾ ارسطوءَ جي منطق ۽ فڪر مسلمان مفڪرن جهڙوڪ: ابن سينا ۽ ابن رشد وغيره کي ڪافي متاثر ڪيو. پر هنن ارسطوءَ جي فڪر ۾ گهٽا سڌارا ۽ واڌارا پڻ ڪيا.

ارسطوءَ کي مستقل تصنيفات ۾ شعريات (Poetics) سياست (Politics) ۽ اخلاقيات (Ethics) خاص ڪري ذڪر قابل آهن. ان کانسواءِ طبعيات، حياتيات، مابعدالطبعيات، منطق تقرير تي سندس مختصر رسالا موجود آهن.

(5) هيگل (1770-1831ع Hegel)

Georg Wilhelm Friedrich **Hegel**

جرمن فيلسوف هيگل ان لحاظ کان نهايت معتبر هستي آهي ته هن پوري فلسفي جي سڄي تاريخ ۾ ڪائنات جي هڪ نئين تعبير ڪئي آهي. هن جو چوڻ آهي ته ڪائنات جي هر شيءِ جو وجود تناقض يا ضد تي منحصر آهي. هستي خود متناقض آهي. اهو هيئن ته ڪائنات ۾ هر دعوى يا اثبات (Thesis) جي مقابلي ۾ جواب دعوى يا نفي (Antitheses) آهي ۽ انهن جي باهمي ترڪيب يا ميلاپ (Synthesis) سان نئون وجود جنم وٺي ٿو. هيگل جي فلسفي کي مطلق آدرشيت (Absolute idealism) جو نالو ڏنو ويو آهي، ڇو ته هو حقيقت کي معقول ۽ معقول کي

حقيقي قرار ڏئي ٿو. هو حقيقت کي هڪ روحاني ڪل جي حيثيت ۾ تسليم ڪري ٿو، جنهن ۾ نفسي خواه غير نفسي ٻئي پهلو شامل آهن. هو اثبات ۽ نفيءَ جي هڪ هنڌ هجڻ جو قائل آهي، جنهن مان آخري ڪُل (Synthesis) وجود ۾ اچي ٿو. هن جي نظر ۾ سموري ڪائنات جي ترڪيب ۽ ترتيب اهڙي آهي.

هيگل جي فلسفي جا نهايت دور رس اثرات مرتب ٿيا. هڪ طرف عينيت جا پوئلڳ مطلق آدرشيت ۾ ويساه رکن ٿا، ٻئي طرف مارڪس جهڙا ڪٽر ماديت پرست سندس فڪر مان استفادو ڪن ٿا. مارڪس پنهنجي جدلياتي ماديت (Dialectical Materialism) جي عمارت هيگل جي انهيءَ تضاد واري فڪر تي کڙي ڪئي آهي.

(6) شوپنهار جي زندگيءَ ۽ فڪر بابت مختصر وضاحت اسان پهرين تقرير جي فوٽ نوٽ نمبر (4) ۾ ڪري چڪا آهيون.

(7) نٽشي بابت مختصر وضاحت پڻ پهرين تقرير جي فوٽ نوٽ نمبر (2) تحت ڏنل آهي.

(8) جان لاڪ (John Locke ع1632-1704)

انگريز فلسفي لاڪ پيشي جي لحاظ کان ڊاڪٽر هو. کيس تجربيت پسند (Empiricism) جي نظريي جو باني ڪوٺيو وڃي ٿو. هن عقليت پسند فلسفي تي تنقيد جو آغاز

انهيءَ ڳالهه سان ڪيو ته اسان جي علم جو بنياد ذهن ۽ عقل نه؛ پر اسان جو تجربو يعني حواس آهن. اسان جو ذهن هڪ اهڙي سفيد ڪاغذ وانگر آهي، جنهن تي ڪنهن به قسم جي ليڪ موجود نه آهي. انهيءَ ڪري جيستائين ٻاهرين دنيا بابت ڄاڻ جو تعلق آهي ته حواسن کي بنيادي اهميت حاصل آهي. تنهن کان پوءِ سوچ يا فڪر (Reflection) اچي ٿو جيڪو پڻ انهن حسي تجربن جي نتيجي ۾ اسان جي ذهن اندر پيدا ٿئي ٿو. لاڪ مادي جي خاصيتن کي ٻن قسمن ۾ ورهايو آهي؛ هڪڙيون بنيادي ٻيون ثانوي، بنيادي خاصيتون اهي آهن جيڪي شيءِ سان سڌو سنئون واسطو رکن ٿيون جهڙوڪ: سيءَ جو مقدار، حرڪت ۽ صورت وغيره. اهڙيءَ طرح رنگ، بوءِ، ذائقو وغيره ثانوي خاصيتون آهن ڇو ته انهن جو دارومدار ٻين حالتن جهڙوڪ: روشني وغيره کان علاوه انسان جي پنهنجي ذهن تي منحصر آهي.

لاڪ جو وڏيڪ چوڻ آهي ته بنيادي خاصيتون خارجي يا معروضي آهن ۽ اهي غير متنوع ۽ شيءِ جو لازمي حصو آهن. جڏهن ته ثانوي خاصيتون رنگ ۽ آواز وغيره متنوع آهن ۽ انهن کي شيءِ کان عليحده ڪري سگهجي ٿو ۽ ان ڪري اهي موضوعي يا داخلي آهن. آخر ۾ لاڪ اهو نتيجو قائم ڪري ٿو، ته علم جو ذريعو صرف اسان جا حواس آهن.

لاڪ فلسفي کان علاوه سياسيات ۾ ان جي نظرين ۾ تعليم تي واھ جو لکيو ۽ انهن علمن ۾ پڻ بنيادي اهميت وارا نظريا پيش ڪيا.

هڪ لحاظ کان ڏٺو وڃي، ته سترهين صديءَ ۾ تجربيت جو آغاز سائنس جي اثرات جو پڙاڏو آهي. اهو ئي دؤر هو جڏهن انگلينڊ ۾ فرانسس بيڪن جهڙو شخص ان جي ابتدا ڪري چڪو هو. ان ڪانسواءِ ان وقت انگلينڊ تجارتي ۽ صنعتي لحاظ کان تمام گهڻي ترقي ڪري رهيو هو. هتي هيءَ ڳالھ به ذڪر قابل آهي ته اهو نظريو مڪمل طور تي انگلينڊ جي پيداوار آهي.

(9) هيوم (1711-1776ع Hume)

هيوم جو شمار پڻ تجربيت پسند فيلسوفن ۾ ٿئي ٿو، ليڪن هولاڪ واري استدلال کي اڳتي وڌائيندي نظريئه علت (Causality) جو انڪار ڪري ٿو. هو چوي ٿو ته بيشڪ ڪجھ واقعا هڪبئي کان پوءِ واقع ٿين ٿا؛ پر انهن جي درميان علت ۽ معلول جو رشتو هجڻ لازمي ڪونهي. اها عام مشاهدي ڪانپوءِ اسان جي ذحن جي هڪ قسم جي عادت آهي. اهڙيءَ طرح هيوم عليت (Causation) جي تصور جا، جيڪو فلسفي ۽ سائنس جو بنيادي پٿر ليکيو ويندو، لاھ ڪيڍي ڇڏيا.

هيوم ڪانپوءِ ڪانٽ عليت جي تصور کي انساني ذهن جي مقولات يا سانچي سان تعبير ڪيو. ٻين لفظن ۾ علت جو تصور تجربي جي پيداوار نه هو، بلڪ اهو اسان جي ذهن جو آفاقي اصول آهي.

(10) برڪلي (Berkly1685-1753)

بشپ برڪلي آئرلينڊ جو رهاڪو هو. هن پنهنجي فلسفي جو آغاز لاڪ جي نظرين تي تنقيد سان ڪيو. هن جو چوڻ و ته جيڪڏهن تجربو اسان جي علم جو بنياد آهي ته پوءِ ان جو مطلب ٿيندو “To be is to be perceived” يعني ڪنهن شيءِ جي وجود جو دارومدار ان ڳالھ تي آهي ته اسان کي ان جو ادراڪ ٿي رهيو آهي يا نه. ٻين لفظن ۾ هن اهو چوڻ ٿي چاهيو ته مادي جو مدا ڪو وجود ڪونهي ۽ مادو اسان جي شعور يا ذهن جو مرهون مِنت آهي.

تاهم برڪلي شين جي الڳ وجود جو انڪار ڪونه ڪيو آهي، هڪ لحاظ کان هو شين جي وجود جو قائل آهي، ليڪن انهن جي مادي وجود کي نٿو مڃي، هو صاف صاف چوي ٿو ته انهن جي وجود جو دارومدار اسان جي ذهن يا شعور تي آهي. يعني جيستائين ڪو ذهن شيءِ جو ادراڪ ڪري رهيو آهي تيستائين اهي شيون موجود آهن، ليڪن پوءِ سوال پيدا ٿو ٿئي ته جيڪڏهن ڪنهن ڪمري ۾ ماڻهو موجود نه آهي ته ڇا ان ڪمري ۾ رکيل سڀ شيون غائب ٿي وينديون. ان جي جواب ۾ برڪلي جو چوڻ آهي ته خدا جي ذهن ۾ مادي

جو وجود قائم رهي ٿو، تنهنڪري اهي مادي شيون اتي موجود آهن، مطلب ته اهڙيءَ طرح برڪليماديت جي پنهنجي ليکي وجود واري تصور کي رد ڪري موضوعي تصوريت يا داخلي آدرشيت (Subjective idealism)جو بنياد رکي ٿو.

(11) ڪارلائل (1795-1881ع Thomas Carlyle)

ٿامس ڪارلائل اسڪاٽليند جو رهاڪو هو. هن ايڊنبرا يونيورسٽي مان تعليم حاصل ڪئي. هو بنيادي طور تي فيلسوف کان وڌيڪ اديب ۽ دانشور هو. جرمن ادب ۽ فلسفي سان کيس خاص شغف هو ۽ گوئٽي جي ڪلام جو مٿس وڏو اثر هو. ازانسواءِ گوئٽيءَ سان سندس خط و ڪتابت پڻ هئي، زندگيءَ جي شروعاتي دؤر ۾ هو شديد بي اطميناني ۽ روحاني ڪرب مان گذريو هو. ايتريقدر جو چيو وڃي ٿو ته آخر ازغيبي روشنيءَ اچي سندس واهر ڪئي هئي. سندس پهرين مشهور تصنفيف (Sartor Resartus) آهي جنهن ۾ هن مشهور جرمن فلسفي وهلم مائٽر جي سوانح ۽ خيالات پيش ڪيا آهن. 1834ع ۾ هو لندن آيو ۽ زندگيءَ جا باقي ڏهاڙا اتي گذاريائين. 1837ع ۾ سندس ٻيو ڪتاب ”فرينچ انقلاب“ منظر عام تي آيو، جنهن سندس نالي جي هر هنڌ هاڪ ڪيرائي ڇڏي. 1841ع ۾ هن (On Heroes and Hero Worship) جي موضوع تي ليڪچر ڏنا، جن سندس علمي شهرت کي وڌيڪ اضافو ڪيو، انهيءَ ڪتاب ۾ هن پنهنجو فلسفئه تاريخ ۽ زندگيءَ بابت نظريو دنيا جي عظيم رهبرن ۽

مصلحن جي حوالي سان واضح ڪيو آهي. هڪ ليڪچر ۾ هن پيغمبر اسلام کي پڻ شاندار خراج عقيدت پيش ڪيو آهي.

ڪارلائل جي آخري اهم تصنيف Past and Present آهي جنهن ۾ هو تاريخ جي فلسفي کي جديد اقتصادي حالتن تي منطبق ڪرڻ گهري ٿو ۽ اسان کي هڪ قسم جي روحاني اشتراڪيت جو تصور ڏئي ٿو. هو هڪ اهڙي نظام جي وڪالت ڪندي نظر اچي ٿو، جيڪو فرد جي روحاني حقن کي مڃي ۽ انهن جو تحفظ پڻ ڪري.

(12) رابرٽ بريفالٽ (1876-1948ع Robert Briffault)

انگريز ماهر علم الانسان (Anthropologist) فيلسوف، مؤرخ ۽ ناول نگار پيشي جي لحاظ کان ڊاڪٽر هو. هن پنهنجي پريڪٽس جو آغاز نيوزيلينڊ ۾ 1894ع ۾ ڪيو. پهرين عالمگير جنگ ۾ مختلف محاذن تي رهڻ کانپوءِ واپس انگلينڊ آيو، جتي ڊاڪٽريءَ کي ڇڏي عمرانيات ۽ سماجيات جي موضوع تي لکڻ لڳو.

1919ع ۾ هن انسانيت جي اوسر The Making of Humanity) نالي ڪتاب لکيو، جنهن ۾ هن نهايت کلي دل سان يورپ ۾ سائنس جي نشو و نما تي اسلامي تهذيب جي

اثرات کي واضح ڪيو. هن جي نظر ۾ يورپ ۾ جديد سائنس جو وجود اندلس جي عربن جو مرهون منت آهي.

(13) اپنشد (Upanishad):

هندن جي مذهبي ڪتابن ويدن جي آخري ڀاڱن کي اهو نالو ڏنو ويو آهي ۽ انهن جو تعداد ڏيڍ سؤ کن آهي. ستين صدي عيسوي جي مشهور هندو مفڪر شنڪر آچاريه ۽ يارهين صديءَ جي رامانج ۽ رامانند اپنشدن تي نهايت اعلى پائي جون شرحون لکيو. اپنشدن جو فلسفو گهڻي ڀاڱي داخلي ۽ باطني نوعيت جو آهي. ان کانسواءِ قديم ويدن جي گهڻين هستين جي برخلاف، اپنشدن ۾ هڪ هستي برهما (Brahma) ۽ آتما جو ذڪر ملي ٿو. هڪ اندازي موجب اپنشد ڇهه سؤ کان ست سؤ سال قبل مسيح ڌاري تصنيف ڪيا ويا. ويدن جي آخر يا انت ۾ اچڻ جي ڪري انهن جي تعليمات کي ”ويدانت“ جو نالو به ڏنو ويو آهي. ويدن موجب انسان جو عمل يا ڪرم وڏي اهميت رکي ٿو. پر اپنشدن جو سارو زور فڪر ۽ سوچ تي آهي.

سترهين صديءَ ۾ داراشڪوه پنجاهه اپنشدن جو ترجمو فارسيءَ ۾ ڪرايو، ارڙهين صديءَ جي آخري ۾ انهن جو لاطيني ۾ ترجمو ٿيو، جيڪو 1801ع ۾ ڇپيو، مشهور فلسفي شوپنهار جڏهن اهو ترجمو پڙهيو، ته هو اپنشدن جي تعليمات کان ازحد متاثر ٿيو.

(14) سوفطائي (Sophists):

لغوي معنى ڏاهو، قديم يونان جا اهي عالم جيڪي هڪ هنڌ ويهي تعليم ڏيڻ جي بجاءِ شهر شهر گهمندا هلندا وتندا هئا ۽ اهڙيءَ طرح تعليم ڏيڻ جا ڏوڪڙ وصول ڪندا هئا، بنيادي طور هو فيلسوف نه، بلڪ استدلال جا ماهر هئا.

(15) آگسٽ ڪومٽي (1798-1857ع August Comte)

فرانس جي سرزمين گهٽي عرصي ڪانپوءِ هن جهڙو فلسفي پيدا ڪيو. 1830 کان 1842ع جي عرصي ۾ اثباتي فلسفي (Positive Philosophy) پنج جلد لکي پورا ڪيا ۽ اهڙيءَ طرح وري 1851ع کان پوءِ ٽن سالن جي اندر هن ”اثباتي سياست“ (Positive Polity) جا ٽي جلد تيار ڪري ورتا.

ڪومٽي جو اهو ڪمال آهي جو هن پنهنجي انگريز همعصر هربرٽ اسپينسر وانگر ”عمرانيات“ جو بنياد وڌو. هن جي اها ڪوشش هئي ته هو ان جا سائنسي بنياد تلاش ڪري وٺي ته جيئن ان کي هڪ مڪمل سائنس ۾ شمار ڪري سگهجي. هن جي نظر ۾ موجوده سائنسي علوم جي ترتيب ڪجهه هن ريت ٿيڻ کپي؛ راضي، فلڪيات، طبعيات، ڪيميا، حياتيات ۽ عمرانيات. هن ترتيب مان کيس اهو ڏيکارڻ مقصود هو ته هر پوئين سائنس جو مدار پاڻ کان اڳ واري سائنس تي آهي.

تاريخي لحاظ کان ڏسجي ته سائنس جي اوسر گهڻو ڪري ان نموني ۾ ٿي آهي. يعني سڀ کان پهريائين رياضي، پوءِ فلڪيات، پوءِ طبعيات وغيره، تان جو اڄ اسان سماج جي سائنس (Sociology) کي سمجهڻ جهڙا ٿيا آهيون.

ان لحاظ کان عمرانيات يا سماجيات سڀني سائنسي علمن جو سر موڙ آهي ۽ عمرانيات جو مواد انهن سائنسي علمن مان ملي سگهي ٿو. اهڙيءَ طرح ڪومٽي جو خيال آهي ته فلسفو سائنس کان ڪا الڳ ۽ ڌار شيءِ ڪونهي، بلڪ اهو انهن ئي سائنسي علمن جي اتحاد ۽ سهڪار منجهان پيدا ٿئي ٿو ۽ ٿيڻ کپي.

حق (حقيقت) جي ڳولا

[علامه صاحب 5- مارچ 1958ع تي ”سماجي علومن جي تحقيق ۽ اعلى تدريس“ جي موضوع تي بحيثيت وائيس چانسيلر سنڌيونيورسٽي ۽ چئرمين انٽر يونيورسٽي بورڊ پاڪستان جي هيءَ تقرير ڪئي. هن ڪانفرنس جو افتتاح پاڪستان جي تڏهوڪي صدر جنرل اسڪندر مرزا ڪرڻ فرمايو.]

آءٌ انٽر يونيورسٽي بورڊ طرفان توهان سڀني صاحب جي آجيان ڪريان ٿو ۽ دعا ٿو ڪريان، ته توهان جا ويچار هن ڪانفرنس کي ڪامياب ڪن.

حضرات، اڄ شام جو اسين هتي ان ڪري گڏ ٿيا آهيون ته جيئن يونيورسٽي سطح تي انساني علمن جي اعلى اپياس ۽ تحقيق بابت گفتگو ڪري سگهون، ان زمري اندر جيڪي علوم اچي وڃن ٿا، انهن جي تمام گهڻي اهميت آهي چو ته اهي انساني قدرن جي آبياري ڪن ٿا ۽ متوازن فڪري نقطئه نظر فراهم ڪن ٿا.

هن موقعي تي مون کي اجازت ڏيو ته آءٌ به- تي لفظ سماجي علمن ۽ سائنسي علمن جي پاڻ ۾ لاڳاپي بابت عرض ڪريان، چو ته هن کان اڳ انهيءَ لاڳاپي کي سمجهڻ جي ايتري سخت ضرورت ڪڏهن به محسوس نه ٿئي هئي.. گذريل ٽن چئن صدين جي عرصي ۾ انسانذات سائنسي حقيقتن کي گڏ ڪرڻ جي سلسلي ۾ تمام وڏي ترقي ڪئي آهي، ايتري قدر جو انهن تي مبني زندگيءَ جو مناسب ۽ متوازن فلسفئه حيات تخليق ڪري سگهجي ٿو، پر چاڪاڻ ته انساني زندگيءَ ۽ مقدر بابت سوچ ويچار به انساني طبعيت جي خصلت آهي. تنهنڪري انسان اوائلي دؤر ۾ پڻ الهياتي ۽ فلسفيانه غور و فڪر کان پاڻ بچائي نه سگهيو، جيتوڻيڪ ان وقت وٽس معلومات ۽ مراد تمام ٿورا هئا، ان جي نتيجي ۾ خدا ۽ فطرت بابت اٽڪورا

نظريا سامهون آيا. اهو اسلام جو هڪ وڏو ڪارنامو آهي جنهن اڇي غير ضروري الـٰهياتي ۽ فلسفيانه قياس کي بند ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

اهو قرآن پاڪ ئي آهي جنهن انسانذات جو ڌيان ففطرت جي حقيقتن، انساني ذهن ۽ انساني تاريخ ڏانهن ڇڪيو. قرآن پاڪ پنهنجي معتقدن تي اهو زور پريو ته دنيا جو مشاهدو ڪريو ۽ تجربا ڪريو، ان لاءِ سفر ڪريو ته جيئن ابتدائي آفرينش بابت ڄاڻ حاصل ڪري سگهو. ٻين لفظن ۾ قرآن پاڪ تجرباتي سائنس جي پُڙ کي وڏيڪ پاري ڪري ڇڏيو ۽ پيغمر اسلام پنهنجن پوئلڳن کي واضح لفظن ۾ ٻڌايو ته هو خدا پاڪ جي حقيقت بابت اجايا خيال ڇڏي سندس تخليق ڏانهن ڌيان ڏين. انهن هدايتن تي عمل ڪندي مسلمان حقيقت جي ڳولا ۽ جستجو ۾ لڳي ويا، تنهنڪري اهو نهايت اتساه وچان طلب، نباتيات، حياتيات، فلڪيات ۽ ڪيميا جي مطالعي ۾ جنبي ويا. هنن نهايت ڌيرج ۽ مذهبي جذبي سان فطرت جي هر پهلوءَ بابت حقيقتن کي گڏ ڪرڻ شروع ڪيو. اهڙيءَ طرح فطرت جو سائنسي مطالعو مذهب جو نه رڳو حصو ٿي ويو، بلڪ ائين ڪٿي چئجي، ته اهو جذبو مذهب جي روح واري صورت اختيار ڪري ويو.

يورپ گذريل ٽن صدين جي عرصي ۾ مسلمانن جي انهيءَ ساڳي روايت کي پاڻ وڏيڪ تيز رفتاريءَ سان جاري رکيو. زندگيءَ جي علمي ضرورتن مٿان سائنس جي اطلاق انسان کي هڪ طرف فلسفيانه سوچ لاءِ وڏو مواد مهيا ڪيو، ته ٻئي طرف زندگيءَ لاءِ وسيع سهوليتون پيدا ڪري ڏنيون پر بدقسمتيءَ سان جنهن رفتار سان تجزياتي ۽ حقيقتن کي جمع ڪرڻ جو ڪم بغير ڪنهن رنڊڪ جي جاري رهيو، ان رفتار سان انهن جي ترتيب ۽ تدوين لاءِ ساڳئي پيماني تي ڪوششون ڪونه ٿيون. نتيجو اهو نڪتو جو علم جي هر شاخ هڪٻئي کان ڇڇي ڌار ٿي وئي، ۽ اهڙيءَ طرح انساني ذهن جو تجزياتي پهلو ترتيب واري پهلوءَ کي نظرانداز ڪري گهڻو اڳتي وڌي ويو.

اڄ علم ذري گهٽ خبرن ۽ اطلاعات تائين محدود ٿي ويو آهي. وري حد ته اها آهي جو اهي اطلاع به محدود نوعيت جا آهن ڇو ته جيئن

پوءِ تيئن تخصص ۽ مهارت جو زور وڌندو وڃي. اهو ئي سبب آهي جو اڄ سائنس ۽ ٻين علمن جو هڪ اهڙو نظام وجود ۾ اچي ويو آهي، جيڪو توازن ۽ هم آهنگيءَ کان وانجهيل آهي. اڄ هر عالم صرف پنهنجي مخصوص ميدان جو ماهر آهي ۽ ان ڪري انساني مسئلن کي به پنهنجي مخصوص نقطئه نگاهه کان ڏسڻ گهري ٿو ۽ هن سلسلي ۾ هو ٻين جي معلومات کي بلڪل نظرانداز ڪري ٿو. علم جي ڪنهن به ميدان ۾ جيڪي نظريا گهڙيا وڃن ٿا، تن لاءِ ٻين معاصر سائنسي علمن کان ڪابه مدد نٿي ورتي وڃي ۽ ان صورت ۾ اها فطري ڳالهه آهي ته اهڙا نظريا جيڪي هڪ طرف حقيقتن تي مشتمل هجن، اهي هڪ ڪُل واري نقطئه نظر لاءِ تباهه ڪُن ٿين ٿا، حالانڪ صحيح ڄاڻ لاءِ اهو لازمي شرط آهي.

اڄ اسان جي يونيورسٽين جي تعليم جو اهو ئي الميو آهي. اڄ اسين اهڙن استادن جي سخت اٽاٽ محسوس ڪري رهيا آهيون، جيڪي مضبوط ۽ متوازن نقطئه نگاهه جا مالڪ هجن ۽ ترڪيب جي صلاحيتن سان نوازيل پڻ. اسان کي اهڙن استادن جي ضرورت آهي جيڪي علم جي مختلف ميدانن ۾ ڇڙوڇڙ حقيقتن کي گڏ ڪري هم آهنگ بڻائي سگهن، جن وٽ ڪُل جو تصور موجود هجي، ۽ جيڪي پنهنجن شاگردن کي پڻ انهيءَ تصور سان ڪنهن حد تائين آشنا ڪري سگهن. هن اشد ضرورت جي پيش نظر ۽ ماهر استادن جي ڪميءَ کي مد نظر رکندي، اسان سنڌ يونيورسٽيءَ جي ”توسيعي ليڪچرن“ جو هڪ سلسلو شروع ڪيو آهي، جنهن ۾ فلڪي طبعيات کان وٺي تصّوف جهڙا مضمون شامل آهن. ان جو مقصد آهي ته سيئي استاد ۽ پروفيسر ٻين اهڙن مضمونن کان به مستفيد ٿين جن ۾ هو مهارت نٿا رکن، بلڪ جيئن هو هڪٻئي کان ڪجهه پرائي سگهن ۽ پنهنجي گڏ ڪيل معلومات کي مرتب ۽ مدون ڪري سگهن.

هاڻي آءٌ جيڪي ڪجهه مٿي چئي آيس، ان مان انساني علمن جي اهميت بلڪل ظاهر آهي. گهٽ ۾ گهٽ فلسفو، مذهب، تاريخ ۽ ادب علم جا اهرا شعبا آهن، جتي ان ڳالهه جي سخت ضرورت آهي ته طبعيات، فلڪيات، ارضيات، حياتيات، اقتصاديات ۽ سياسيات جي تحقيقاتي نتيجن جي آڌار تي ڪين مرتب ۽ مُدون ڪيو وڃي.

بدقسمتيءَ سان صنعتي ترقيءَ جي رجحان سبب اسان تاريخ، مذهب ۽ فلسفي جهڙن مضمونن طرف گهٽو ڌيان ڏئي نه سگهيا آهيون، آءٌ سمجهان ٿو ته وقت اچي ويو آهي ته اسين اهو محسوس ڪريون ته نه رڳو اهي مضمون پر پيا به جيڪي انساني علمن جي دائري اندر اچي وڃن ٿا، تن سڀني کي انهن سائنسي علمن جهڙي اهميت ڏني وڃي، جن جي ذريعي اسان کي حقيقتن جي ڄاڻ حصل ٿئي ٿي ۽ جيڪي سڌو سنئون اسان جي اقتصادي ۽ صنعتي زندگيءَ سان واسطو رکن ٿا. آءٌ صنعت ۽ حرفت جي اهميت کي گهٽائڻ ڪونه ٿو گهران، بلڪ آءٌ علم جي حصول لاءِ متوازن نقطئه نظر جي وڪالت ڪريان ٿو. سائنس ۽ صنعت پنهنجي جڳهه تي اوترو ئي اهم آهن جيترا انساني علم، ليڪن اهو سمجهڻ يقينًا غلطي آهي ته اهي علم اسان جي مادي ترقيءَ ۽ اقتصادي خوشحاليءَ ۾ ڪو حصو ادا نٿا ڪن، بلڪ حقيقت اها آهي ته انساني علم سائنس جي مقابلي ۾ ڪُلي نقطئه نظر ۽ متوازن رويي کي پيدا ڪرڻ ۾ وڌيڪ ڪارائتا آهن، جيڪو منهنجي خيال ۾ بني نوع انسان جي ترقي ۽ انسانذات جي ثقافتي هم آهنگيءَ لاءِ ضروري آهي.

مون توهان جو گهڻو وقت ورتو آهي، ليڪن ان کان اڳ جو پنهنجي تقرير ختم ڪريان، آءٌ پنهنجو اهو خوشگوار فرض ٿو سمجهان ته آءٌ معزز صدر جناب اسڪندر مرزا جي دل جي گهراين سان آجيان ڪريان ٿو جو هن صاحب پال پلائي هن ڪانفرنس جو افتتاح ڪرڻ قبول فرمايو.

مان سمجهان ٿو ته صدر صاحب کان وڌيڪ شايد ئي ڪو ٻيو ماڻهو ان متوازن نقطئه نظر ۽ هم آهنگيءَ جي جذبي جي ضرورت کي محسوس ڪندو هوندو، ڇاڪاڻ ته هن صاحب ويجهڙائي ۾ مسلسل پنهنجي تقريرن ۾ ڪردار جي اهڙين خاصيتن تي زور ڀَئي ڏنو آهي، جيڪي سماجي هم آهنگي ۽ سياسي استحڪام لاءِ ضروري آهن. آءٌ انٽر يونيورسٽي بورڊ طرفان سندس شڪريو ادا ڪريان ٿو، جو هو صاحب پنهنجو ايترو قيمتي وقت ڪڍي هتي آيو ۽ ڪانفرنس کي رونق بخشيائين.

آءٌ پروفيسر هيملٽن گب، جيڪو صاحب اسان جي ملڪ ۾ عربي ٻوليءَ ۽ اسلاميات جي عالم هجڻ جي حيثيت ۾ چاتو سڃاتو وڃي ٿو، تنهن جي پڻ دل جي گهرائين سان آجيان ڪريان ٿو. هتي اهو ٻڌائي ڇڏيان ته هيملٽن گب اها شخصيت آهي، جنهن کي ڪجھ وقت اڳ مصر جي حڪومت عربي ٻوليءَ جي لغت تيار ڪرڻ واسطي دعوت ڏئي گهرايو هو. سندس ڪتاب ”محمد ن ازم“ ۽ ”اسلامي معاشرو ۽مغرب“ ڪافي مشهور آهن ۽ اسان جي يونيورسٽين ۾ پڙهايا وڃن ٿا.

آءٌهن موقعي تي ”فورڊ فائونڊيشن“ جو به ٿورائتو آهيان جو هنن هن ڪانفرنس جي انعقاد ۾ سهڪار ڪيو، نه رڳو پنهنجي ”فورڊن“ جي ڪري مشهور آهي، بلڪ آمريڪا ۾ خاص ڪري سماجي ڀلائي واري اداري جي حيثيت ۾ وڏيڪ چاتل سڃاتل آهي ۽ اهڙيءَ طرح دنيا جي ٻين ملڪن ۾ پڻ علم ۽ ثقافت جي واڌاري لاءِ وڏيون خدمتون سرانجام ڏنيون اٿس. مون کي اميد آهي ۽ آءٌ دعا ڪريان ٿو ته فائونڊيشن پنهنجي انهيءَ نيڪ مقصد ۾ جنهن تحت هن پاڪستان ۾ انساني علمن جي اڀياس ۽ سکيا لاءِ هٿ ونڊايو آهي، شل ڪامياب ٿئي!

آخر ۾ آءٌ وري به اوهان سڀني جو ٿورائتو آهيان جو توهان تعليم جي هن اهم مسئلي تي غور ويچار لاءِ هتي اچي گڏ ٿيا آهيو ۽ انهيءَ سان گڏ آءٌ صدر صاحب کي استدعا ڪريان ٿو ته هن ڪانفرنس جو افتتاح ڪري.

عمده تعليم

۽ ترقي پسند زندگي

[علامه صاحب 5 مئي 1966ع تي سنڌيونيورسٽيءَ طرفان منعقد ڪانوويڪشن جي موقعي تي هيءَ تقرير ڪئي. انهيءَ موقعي تي يونيورسٽيءَ طرفان ڪيس ڊاڪٽر آف لا جي اعزازي ڊگري ڏني وئي هئي.]

توهان مون کي خطاب ڪرڻ جي دعوت ڏيئي، جيڪا عزت افزائي ڪئي آهي، تنهن جو مون کي احساس آهي. پر بعد جي مايوسيءَ کان بچڻ لاءِ، مون کي اهو ٻڌائڻ جي اجازت ڏيو ته آءٌ بلڪل ابتدائي معاملن بابت ۽ عام ماڻهوءَ جي روزمره واري ٻوليءَ ۾ ئي ڪجھ چوڻ گھران ٿو، ڦوڙاٿ لفظن ۽ پيچيده جملن کان پرهيز ڪئي ويندي. البت جيستائين مضمون جي موضوع جو تعلق آهي ته مون کي فلسفيانه يا اعلى معاملن تي به طبع آزمائي ڪرڻ جو خيال نه آهي، پر رڳو رواجي صداقتن تائين پاڻ کي محدود رکندس، مون کي خبر آهي ته اها ڳالھ معمول جي خلاف لڳندي، ڇاڪاڻ ته اهڙن موقعن تي ۽ انهن معاملن تي، ان طريقي سان ڳالهائڻ جو رواج نه آهي، جيڪو آءٌ اختيار ڪرڻ گھران ٿو.

مختصر اهو ته مون پنهنجي هن بحث جو موضوع اخبارن جي سرخين مان چونڊيو آهي، جيڪي اڄڪلھ نظر اچن ٿيون مثال طور: ”اسان کي اسلامي تعليم گھرجي“ ۽ ٻيو ته ”هي سائنس ۽ ٽيڪنالاجيءَ جو زمانو آهي.“

آءٌ حيران آهيان ته انهن جو پاڻ ۾ ڪھڙو لاڳاپو آهي، انهن جو پاڻ ۾ ڪو سبنڌ آهي يا ناهي؟ شايد ان جو مطلب هي هجي ته سائنس ۽ ٽيڪنالاجي جديد زماني جون واحد خصوصيتون آهن يا وري اسلامي تعليم اهڙي شيءِ آهي، جا اجا هاڻ ٿي رواج ۾ اچي!

في الحال اسان ”سائنس ۽ ٽيڪنالاجي“ سان شروعات ڪريون ٿا. ”سائنس“ لاطيني ٻوليءَ جو هڪ لفظ آهي، جنهن جو جيڪڏهن اسان سولي انگريزيءَ ۾ ترجمو ڪنداسين ته ان جو مطلب ٿيندو ”علم“ يا ”ڄاڻ“ لفظ ٽيڪنڪ (ڪنهن به فن، هنر يا صنعت) جي معنى آهي ڪنهن رِٿ يا نقشي کي عمل ۾ آڻڻ جو طريقو. هاڻ مون کي اها ڳالهه سمجهه ۾ نٿي اچي ته انهن ٻنهي کي ”جديد دؤر“ جي خصوصيت ڇو ڏسڻ گهرجي؟ مون کي لڳي ٿو ته اهو ”جديد“ لفظ اڄڪلهه هڪ پوت ٻڌجي پيو آهي ۽ موقعي مهل کانسواءِ پيو استعمال ٿئي، ۽ ان ڪري پاڻ خيالات ۾ مونجهارو ٿو پيدا ڪري، جيستائين منهنجي معلومات جو تعلق آهي، ”ڄاڻ“ جي ڪوشش ۽ ڪنهن نه ڪنهن قسم جي ٽيڪنڪ جو استعمال؛ اهي اهڙيون ڳالهيون آهن جيڪي نه رڳو آڳاٽي انسان کي حاصل هيون پر سندس آباؤ اجداد ويندي پکين ۽ جانورن کي به اينديون هيون، ڏک جي ڳالهه آهي ته ارتقا جو نظريو، جيڪو ڇوڏهن سؤ سال اڳ مذهبي طور متعارف ڪرايو ويو هو، تنهن ڏانهن اڄ سوڌو تعليمي ادارن ۾ ايترو ڌيان نٿو ڏنو وڃي جيڏو ان جو حق آهي. توڙي جو ابن مسڪويه (1) ان جا تفصيلات تيار ڪيا، ۽ مولانا رومي (2) ڊارون (3) کان به ڇهه سؤ سال اڳي ان کي اهڙو عام فهم بڻايو جو عام ماڻهوءَ کي به ان کي سمجهي ٿي سگهيو؛ ان هوندي به پڙهندڙن ۾ ان لاءِ ايترو چاهه پيدا نه ٿيو آهي، جيترو هئڻ گهربو هو. ان جو مکيه سبب اهو آهي ته پراڻن مذهبن جي پوئلڳن کي هيءَ راءِ اختيار ڪرڻ ڏکي پئي لڳي ته مذهب پڻ انسانذات سان گڏوگڏ وڌيو، ويجهيو ۽ اُسريو آهي. اهي اجا تائين هيءُ سوال پڇي رهيا آهن: ڇا مذهب به تاريخي آهي؟

اڄ انساني دنيا هڪ ڪربناڪ تصوير پيش ڪري رهي آهي اها هڪ جهنگ ۾ ڦاٿل آهي ۽ پنهنجي واٽ وڃائي ويٺي آهي. اهو محسوس ڪرڻ لاءِ ڪنهن وڏي اوک ڊوک جي ضرورت به ناهي، ڇو ته نهايت ابتدائي ڳالهين کي به نظرانداز ڪيو ويو آهي، جنهن مان هيءَ حقيقت ثابت ٿئي ٿي ته منجهيل سٽ وڌيڪ منجهي پيو آهي. اسان ڏسي رهيا آهيون ته ٻه بانڪا جوان جيڪي ان ۾ پوري تيز رفتاريءَ سان ڊوڙي رهيا آهن پر انهيءَ لاءِ نه ته پنهنجو وڃايل رستو ڳولي لهن، بلڪ ان لاءِ ته هڪٻئي کان گوءِ کٽي وڃن ۽ اهڙي طرح انهن جي حالت عربي مقوليءَ نار ۾ ڦرندڙ

گڏھ جھڙي آھي جيڪو مقرر دائري کان ٻاھر ويندو ئي ڪونه! وڌيڪ افسوس جي ڳالھ اھا آھي ته ”باقي انسانيت“ تي پڻ اھو منظر حاوي آھي، سا به يا ان کي روڪڻ لاءِ رڙ ڪرڻ کان سواءِ، ان سان گڏ ھلي رھي آھي، تنھنڪري پنھنجي وچايل واٽ کي ڳولھي لھڻ لاءِ اسان وٽ رڳو ھيءَ راھ ڪليل آھي ته اسان، جيڪڏھن ممڪن ٿي سگھي ته پوئتي موٽي، رستي جا اھي نشان ڳولھيون، جتان اسان پنھنجي واٽ وڃائي غلط رستو اختيار ڪيو ھو.

ھاڻي اسان پنھنجي موضوع ”ٽيڪنڪ“ ڏانھن واپس اچون ٿا ۽ اھو ڏيکارڻ لاءِ ته اسان ڪين ھڪ پکيءَ جي زندگيءَ جو به حصو آھي، ھتي ھڪ مثال پيش ڪريون ٿا. اسان وٽ سنڌ ۾ ھڪ ننڍڙو خسيس پکي آھي جيڪو پنھنجي چھنب سان ڪکن جو ھڪ ننڍڙو آکيرو ٺاھيندو آھي. اھو اھڙو حيرت انگيز ھوندو آھي جو ان کي ڪنھن عجائب گھر ۾ رکڻ جڳائي. اھو فن جو اھڙو نادر نمونو ٿئي ٿو جو ٻن ھٿن وارو انسان به انھن ساڳين شين مان جيڪي پکي استعمال ڪري ٿو، اھڙو آکيرو ٺاھي نٿو سگھي. ڇا ان ۾ ڪا ”ٽيڪنڪ“ ڪونھي؟ ھاڻي اچو ته اجا اڳيرو ٿيندي پٿر واري دؤر جي ٽيڪنڪ ڏانھن وڌون، جڏھن انسان کي رڳو پٿر جا ٺھيل اوزار ميسّر ھئا. اسان ان ماڻھوءَ بابت ڇا چئون ھا، جيڪو لوھ کي ڳاري منجھانئس اوزار ٺاھڻ کان پوءِ به پٿر واري دؤر ۾ مروج اوزارن کي چنبڙيو ويٺو ھجي ھا. ساڳي ڳالھ ھٿ جي آڏاڻن ۽ ڪلن، سڙھ تي ھلندڙ ٻيڙين ۽ سامونڊي جھازن جي باري ۾ به چئي سگھجي پئي؛ تان جو اسين بجليءَ تي پھچون ٿا، جنھن ھڪ عامل جي حيثيت ۾ اسان جي ٽيڪنڪ وڌيڪ اضافو ڪيو آھي مطلب ته اھڙي عامل جي دريافت سان ٽيڪنڪ به ڦرندو رھيو آھي، ليڪن ان جو حاصل مطلب اھو ئي ساڳيو ھو، جيڪو قديم زماني ۾ ھو، يعني ته خوراڪ حاصل ڪرڻ ۽ دشمن جي حملي کان پاڻ بچائڻ. مختصر لفظن ۾ ھيئن چئجي ته پنھنجي ذات جي حفاظت ۽ نسل جي بقا. وري اھي ”بک“ ۽ ”ڊپ“ ئي ته آھن جن لاءِ اھي سڀ ٽيڪنڪ استعمال ڪيا وڃن ٿا. اھو ئي سبب آھي جو آدجڳاد کان ھر جاندار شيءِ يعني ٻوٽي کان وٺي ماڻھوءَ تائين پڻ اھي سڀئي جون خصوصيتون پئي رھيون آھن.

هاڻي اسان سمجهي سگهون ٿا ته ڪنهن هڪ دؤر کي ٽيڪنالاجيءَ جو دؤر سڏڻ ڪيڏو نه غير منطقي ۽ غلط آهي. البت انهيءَ جو اسان هي مطلب ڪڍي سگهون ٿا ته انهيءَ دؤر ۾ هر شيءِ، ويندي انسان ذات سوڌو پاڻ کي انهيءَ مقصد لاءِ وقف ڪري ڇڏيو آهي، مسلمانن جي حيثيت ۾ اسان اهو به چئي سگهون پيا ته هي اهو دؤر آهي جنهن ۾ ”حلال“ ۽ ”حرام“ جي ڪا تميز نٿي ڪئي وڃي ”قبايو، جيڪي قبائي سگهو ٿا“، جتي قاعدو بڻجي پوي يا جتي پاڻ کي بک ۽ ڏپ کان بچائڻ لاءِ غلط يا صحيح نموني ۾ طاقت حاصل ڪئي وڃي؛ ته اها ڪا نئين ڳالهه ڪونهي. اها تمام پراڻي ڳالهه آهي.

گهڻو گهڻو عرصو اڳ بلڪ ان کان اڳي جڏهن انسان پاڻ کي اخلاقي جانور سڏائڻ لڳو يا هي سمجهڻ لڳو ته هو محض انساني جبلتن يا مسلمانن جي اصطلاح ۾ پيٽ ۽ جنس جي پيدائشي غلام کان بهتر آهي؛ تڏهن اها حالت هئي. بهرحال هي تمام وڏو بحث آهي.

اسان ان موضوع کي لاچار اتي ئي ڇڏيون ٿا ڇو ته اڄڪلهه تعليمي ادارا به ان جو پوريءَ ريت مطالعو نٿا ڪن. علم نباتيات جي استادن کي جيڪڏهن اهو ٻڌائجي ته پنن کي به اکيون آهن ۽ انهن به اهي اکيون انهن ئي وسيلن ذريعي حاصل ڪيون آهن، جن سان انسان حاصل ڪيون، ته جيڪر هو کلي ڏيئي. حياتيءَ بابت علم گڏ ڪرڻ کان سواءِ ٻئي ڪنهن مقصد لاءِ علم پرائڻ جي اُنس، هڪ عجيب صورتحال پيدا ڪري ڇڏي آهي. ڊاڪٽر جي ڊگري حاصل ڪرڻ جو خواهشمند شاگرد ٻه سال انگلينڊ ۾ ته رهي ٿو، پر ڪڏهن به اها خواهش محسوس نٿو ڪري ته ڪنهن ڏينهن ٻهراڙيءَ ۾ وڃي اتان جي جهنگلي گلن سان واقفيت وڌائي ۽ ڪين ٻارن ۾ اپرندو ۽ اُسرندو ڏسي. اهڙيءَ طرح هن کي پنهنجي ملڪ جي لفظ ”بسنت“ جي به شايد ڪا خبر هجي. باقي ”اڇي گل“ (Snow Drop) ۽ ”هئدي گل“ (Lesser C elandive)جو ذڪر ته گهڻو پري رهيو.

في الحال ٽيڪنڪ جي بحث کي اتي ڇڏي، اسان سائنس طرف اچون ٿا، هن ڳالهه جي شروعات اسان هن ريت ڪريون ٿا ته اسان جي

ملڪ جو ڪانءُ، جيڪو وقت بوقت پنهنجي ڪان ڪان سان اسان کي تنگ ڪرندو رهي ٿو، سو ڪيتري قدر نه سائنسدان يا صاحبِ اخلاق آهي! هو نهايت چالاڪيءَ سان نه رڳو ٻار جي هٿ مان پر سِرڻ جي چهنب مان پڻ ڪاڌي ڇڏائڻ جو هنر ڄاڻي ٿو، ڪيس خبر آهي ته سِرڻ لامارو ڏيئي هيٺ اڏامڻ ۾ ايترو تيز ناهي، تنهنڪري هو سِرڻ کي پنهنجي چهنب ۾ جهليل شيءِ کي هيٺ ڪيرائڻ لاءِ تنگ ڪندو آهي، ۽ جيئن ئي اها شيءِ هيٺ ڪرندي آهي ته هيءُ ان کي جهٽي وٺندو آهي. مون پاڻ سندس سخت ڪوشي ۽ جانفشاني ڏٺي آهي، جڏهن ڪيترا ڀيرا ڪيس ڄاڻي واڻي مانيءَ جو سڪل ٿوٽ ٽڪر اڇلائي ڏنو هوندم، انهيءَ لاءِ ته ڏسان ته هو ان کي ڪهڙيءَ ريت ٿو کائي، پهريائين ان کي کائڻ جي ڪوشش ڪندو آهي، بعد ۾ هو يڪدم ان کي کڻي پاڻيءَ جي ڪنهن پاٽ تي پهچندو آهي ۽ سڪل ٽڪر کي ان ۾ ٻوڙي نرم ڪندو آهي تنهن کان پوءِ مزي سان ويهي ان کي کائيندو آهي. قديم مذهبي ڪتابن مان پڻ معلوم ٿيو آهي ته انسان مڙدن کي دفن ڪرڻ جو عقل به ڪانءُ کان سکيو. امام غزالي (4) چوي ٿو ته مون حقني جو استعمال ڪانءٌ کان سکيو، هن هڪ اهڙو ڪانءُ ڏٺو جنهن کي قبضيءَ جي شڪايت هئي، ڏٺائين ته اهو پنهنجي پيٽ آجي ڪرڻ لاءِ چهنب ۾ پاڻي ڀري اندر وجهي رهيو هو، ڪنهن به ماڻهوءَ ڪانءُ کي عام ماڻهن جي سامهون لَڳُ ڪندي نه ڏٺو آهي. انهيءَ لحاظ سان ته هو ڪن انسانن کان به وڌيڪ شائسته ۽ تخليه پسند نظر اچي ٿو.

جيستائين ڪيس ڦاسائڻ لاءِ وچايل چارن مان سواءِ ڪنهن ٻاهرين مدد جي پاڻ کي بچائڻ جو تعلق آهي ته هو اهو سيڪجهه اڪيلي سر پنهنجي چالاڪيءَ ۽ ڦڙتائيءَ سبب ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح سندس سماجي زندگيءَ بابت چا نٿو چئي سگهجي. هو پنهنجي هم جنسن جي ضرورت مهل مدد ڪندو آهي ۽ کين سڏ ۾ سڏ ڏيندو آهي، بهرحال هو پنهنجي زندگي اهڙي حيرت انگيز نموني ۾ گذاري ٿو، جو به سؤ سال جيئرو رهي سگهي ٿو. جڏهن هو قدرتي موت مرندو آهي، تڏهن ڪنهن کي به اها خبر نه پوندي آهي ته هو ڪهڙي هنڌ پنهنجا پساه پورا ڪري ٿو، چاڪاڻ ته هو اهڙي هنڌ هليو ويندو آهي جو ٻئي ڪنهن کي به اها خبر نه پئجي سگهندي آهي ته هو فلاڻي هنڌ مئل پيو آهي.

مطلب ته اسان ڏٺو ته حياتيءَ کي برقرار رکڻ لاءِ علم جو استعمال هر هنڌ موجود آهي. اهو رڳو موجوده دؤر يا انسان جي خصوصيت ناهي، جيئن اسان ٽيڪنڪ جي معاملي ۾ ڏٺو، بلڪل ساڳيءَ ريت سائنس جي معاملي ۾ به، رڳو علم حاصل ڪرڻ جا طريقا بدلجن ٿا.

انسان ٻڌاڪ هٽي ٿو ته سندس ”ڄاڻ حاصل ڪرڻ جو مقصد“ ٻي هيٺانهين مخلوق کان وڌيڪ اعلىٰ، افضل ۽ اوچو آهي، پر افسوس جو اسان جو اڄ جو شاگرد انهيءَ مفروضي جي حمايت ۾ ڪوبه دليل پيش نٿو ڪري، بلڪ مقصد اهو ئي ساڳيو نظر اچي ٿو يعني کاڌو حاصل ڪرڻ ۽ خوف کان آجو رهڻ.

دراصل علم ۾ اضافي جو قرآن شريف جيڪو تفصيلي طريقو ٻڌايو آهي، تنهن کي به اسان سائنس جي نالي سان سڏيندا آهيون. ليڪن ان ۾ پراڻن طريقن ۾ هي فرق آهي جو علم محض جذبات، الهام، جمالياتي احساس يا محض عقيدي جي ذريعي حاصل نٿو ٿئي، پر ان لاءِ هر ڏس ۾ فطرت جو ارادي ۽ شعوري مشاهدو ضروري آهي؛ وڌي ڳالهه ته ان ۾ انسان جو مَنُ ۽ سندس ماضي به شامل آهن. اهڙيءَ طرح جيڪو علم تجربي جي ذريعي حاصل ٿئي ٿو، جيڪو رياضيات ۽ منطقي لحاظ کان صحيح ٿئي ٿو، سو آخر ۾ انهن عمومي اصولن اخذ ڪرڻ جو بنياد بڻجي وڃي ٿو، جن کي اسين فلسفيانه سڏيون ٿا. ڪافي عرصي تائين تنگ نظر، متعصب، ڪينه پرور ۽ خودسر ماڻهن تاريخ سان هٿ چراند ڪري انهيءَ حقيقت کي به اوجهل ڪرڻ ٿي گهريو، پر چاڪاڻ ته ان کي لڪائڻ ڏکيو ڪم هو. هن ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت خاطر ته ان وقت سائنس لفظ جي ڪهڙي معنىٰ هئي، هتي اسان البيروني (5) جو هڪ اقتباس پيش ڪريون ٿا:

”اوهان کي اڪثر ڏسڻ ۾ ايندو ته هندن جا نام نهاد سائنسي سڏيان (Theorems) به بلڪل منجهيل حالت ۾ آهن. اهي منطقي ربط کان خالي ۽ عام ماڻهن جي احمقانه اوهام سان پر آهن، آءٌ سندن رياضيءَ ۽ هيئت جي ادب کي موتين ۽ چيڻن يا هيرن ۽ پٿرن جي ڳڙڏاٽيءَ سان پيش ڪرڻ کان سواءِ رهي نٿو سگهان.

انهن جي نظريي ۾ ٻئي شيون برابر آهن، چاڪاڻ ته هو خالص سائنسي طريقن اختيار ڪرڻ جي حد تائين ڪونه پهچي سگهيا آهن.

هو چوي ٿو:

مشهور ڪتاب ”سڌانتا“ جيڪو بغداد موڪليو ويو هو، تنهن جي پهرئين باب ۾ هڪ هنڌ برهما گپتا چوي ٿو: هر سج گرهڻ راڪش ”دئيته“ جي دشمنيءَ سبب ٿئي ٿو، جنهن جي سسي وشنو ديوتائن سان امرت ۾ شريڪ ٿيڻ ڪري وڍي ڇڏي هئي. هن جو ڌڙ ته مري ويو هو، پر سندس سسي ان امرت جي ڪري سلامت رهي. وشنو بهرحال هن کي معاف ڪري ڇڏيو ۽ کيس سورڳ ۾ پهچايو. برهما گپتا ان کان پوءِ چوي ٿو ته هر سج گرهڻ انهيءَ سسيءَ جي ڪاوڙ ۾ اچڻ سبب ٿئي ٿو، ۽ اها سسي ڪوشش ڪندي آهي ته چڪ هڻي سج کي ڳڙڪائي وڃي.“

اهڙي طرح هو آريا ڀاٽيا جي نظريه هيئت موجب سج اڀرڻ ۽ لهڻ بابت پڻ هن ريت ٻڌائي ٿو:

”ڪُوهه ميرو جو دلپذير جبل ان ٿنڀ جي هيٺان واقع آهي ۽ تارا ان جي تري ۾ چوگرد ڦرن ٿا. اهو سندس چوٽيءَ جو اثر آهي جو سج ۽ چنڊ نظر اچي سگهن ٿا.

اتي البيروني چوي ٿو ته جيئن جيئن مون انهن کي اها ڳالهه سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي ته دنيا جي جاگرافيءَ ۾ اهڙي ڪنهن به ڪوهه ميرو جو ذڪر ناهي، تئين تئين انهن مون کي بيوقوف ۽ منافق پئي سمجهيو ان وقت علم حاصل ڪرڻ جي ذريعن جي اها حالت هئي، هن کان پوءِ هو انهن ماڻهن جي ڪردار جو هيٺين لفظن ۾ بيان ڪري ٿو:

”هندن جو هيءُ عقيدو آهي ته اهي هنن ملڪن جهڙو ٻيو ڪو ملڪ ناهي، ڪو به بادشاهه هنن جي بادشاهه جهڙو ناهي، ڪو به مذهب هنن جي مذهب جهڙو ناهي، ڪا به سائنس هنن جي سائنس جهڙي ناهي،

هو مغرور، خود پسند ۽ هوڏي به آهن. هو جيڪي پاڻ ڄاڻن ٿا، سو ٻين تائين پهچائڻ جي معاملي ۾ به طبعاً بخيل آهن. اهي پنهنجن ماڻهن ۾ به ذات وارن ماڻهن تائين علم کي پهچڻ کان روڪڻ لاءِ ڏاڍي خبرداريءَ کان ڪم وٺن ٿا. ڌارين جي معاملي ۾ ته هو تمام گهڻو خبردار آهن. سندن عقيدي مطابق انهن جهڙو انسان جو ڪوبه نسل نه آهي ۽ انهن کان سواءِ ٻي ڪا به اهڙي مخلوق ناهي، جنهن کي سائنس جو ٿورو به علم هجي. هنن جو تڪبر ۽ وڏائي ايڏيءَ حد تائين پهتل آهي، جو اوهان جيڪڏهن کين ٻڌائيندا ته خراسان يا ايران ۾ به ڪا سائنس يا ڪو عالم موجود آهي، ته اهي اوهان کي ڪوڙو ۽ احمق سمجهندا. جيڪڏهن هو دنيا جو سفر ڪن ۽ ٻين قومن سان لهه وچڙ ۾ اچن، ته مون کي اميد آهي ته اهي پنهنجا خيالات تبديل ڪندا.“

البيرونيءَ جا حوالا نه رڳو انهيءَ ڪري پيش ڪيا اٿم ته ڌيڪاري سگهان ته علم حاصل ڪرڻ جي معاملي ۾ ماڻهو تنقيد جي جذبي کان ڪيڏا نه ڪورا هئا. پر هن لاءِ به ته سفر تي مذهبي پابندين جو ڪهڙو اثر پيو. اوڻويهين صديءَ جي شروع ۾ مسٽر دت نالي بنگاليءَ کي جيڪو آءِ- سي- ايس (I.C.S) هو، فقط هن ڪري برهمڻ ذات مان ڪڍي ڇڏيو هو، جو هو ڪارو پاڻي يعني سمنڊ پار ڪري انگلينڊ پهتو هو.

سائنس ۽ ٽيڪنالاجيءَ تي وڌيڪ ٽيڪا ٽپڻي ڪرڻ کان سواءِ اسان ”اسلامي تعليم“ جي موضوع ڏانهن اچون ٿا، هتي پڻ اسان پهرين ”تعليم“ سان شروعات ڪريون ٿا، اڄڪلهه اسين سمجهون ٿا ته تعليم جو مطلب آهي لکڻ پڙهڻ، اسڪول ۾ وڃڻ ۽ لکڻ ۽ پڙهڻ سکڻ. پر اڳئين زماني ۾ ائين ڪونه هو. عوام الناس لاءِ تعليم پرائڻ جا ٻيا ذريعا هئا. ان وقت اسڪول ڪونه هئا، پر وڌيڪ خراب ڳالهه اها هئي ته عام ماڻهوءَ کي انهن نشانن کان روشناس نٿي ڪرايو ويو، جن ذريعي ڳالهايل لفظن کي لکت ۾ آندو ٿي ويو. ذات پات جو فرق ايڏو ته شديد هو، جو رڳو پادري ۽ پروهت ئي مذهبي ڪتاب پڙهي سکي ٿي سگهيا.

”تعليم“ لفظ جيڪو اڄڪلهه انهيءَ لاءِ استعمال ڪيو پيو وڃي، تنهن جي معنى آهي ”رهنمائي ڪرڻ“ اهو لفظ پاڻ کو ايڏو پراڻو ڪونهي. البت جنهن قسم جي رهنمائي لفظ تعليم ۾ مضر آهي، اهو مقصد ڪنهن جادوگرياڻي جي اوهام پرستيءَ جهڙو آهي. جنهن جي پورائي ان ڪري ضرور آهي ته جيئن ديوتائن جي ڏمر ۽ غضب کان پاڻ بچائي سگهجي. اها هڪ قسم جي رهنمائي هئي، پر جڏهن لکڻ پڙهڻ جو فن مروج ٿيو، تڏهن ان کي ڪنهن معزز ماڻهوءَ لاءِ ضروري نٿي ليکيو ويو، بلڪ ان جي برعڪس جڏهن کترين، سچي آريائي دنيا ۾ برهمڻن کان هن ڪري اقتدار کسي ورتو، جو فوج جي رهنمائي ۽ ماڻهن جي حفاظت جا ضامن هو پاڻ هئا؛ تڏهن انهن به لکڻ پڙهڻ کي، پنهنجي مرتبي کان هيٺ سمجهيو. خود اسان جي زماني ۾ اسان اهو تعصب ڏٺو ته ڪي لکيل پڙهيل مهاراجا ۽ شهزادا به ڇاڻي ٻڇهي ائين صحيحون ڪندا هئا، ڇڻ ته اهي ڪڏهن اسڪول ويا ئي نه هئا، هو اِهو ڏيکارڻ ۾ فخر محسوس ڪندا هئا ته اسان ”صاحب شمشير“ آهيون ۽ نه ”صاحبِ قلم.“ اسان شهزادا آهيون ۽ نه ڪي پنڊت، لکڻ پڙهڻ ڪلارڪن ۽ مشين جو ڪم آهي ۽ نه ڪي شهزادن جو. سچي دنيا ۾ سيني آريا لوڪن ۾ اهو ئي رواج هو. انگلينڊ جي اڪثر نارمن بادشاهن **(6)** کي اها خبر نه هئي ته صحيح ڪيئن ڪجي. رچرڊ ”شيردل“ **(7)**، جيڪو صليبي جنگين ۾ سلطان صلاح الدين **(8)** سان وڙهيو هو، انهن مان هڪ هو. مون کي خبر ناهي ته صلاح الدين کي انهيءَ حقيقت جي ڄاڻ هئي يا نه! البت جيڪڏهن کيس اها خبر پوي ها ته هڪ بادشاهه کي پنهنجي نالي جي صحيح ڪرڻ به نٿي اچي ته حيرت ۾ ضرور پئجي وڃي ها. پر معاملو هتي ختم نٿو ٿئي. بلڪ جيمس **(9)** ۽ هن کان پوءِ جي وقتن ۾ پادري لوڪن جي تعليم جو سوال نهايت سنگين مسئلو بڻجي پيو هو، ڇو ته اها اميد ڪئي وئي ته گهٽ ۾ گهٽ پادرين کي ته انجيل پڙهڻ اچي ها. ان وقت اسڪولن جو نانءُ نشان ڪونه هو. البت اهو فريڊرڪ ٻيو **(10)** ئي هو جنهن پهريون پيرو عربن ۽ يهودين کي جرمنيءَ ۾ آندو، ۽ اها پراٽيسٽنزم **(11)** جي يورپ ۾ پيش قدميءَ کان ڪيئي صديون اڳ جي ڳالهه آهي، پراٽيسٽنزم، کي چيسٽرٽن **(12)** (Chesterton) ”ناجائز اسلام“ جو نالو ڏئي ٿو يا ان کي

”ٻئي درجي جو اسلام“ ڪوٺي ٿو. هو چوي ٿو: آءٌ پراٽيسٽنٽ ٿيڻ جي بدران مسلمان ٿيڻ کي وڌيڪ بهتر سمجهان ٿو.“ اها به ان وقت کان ڪيئي صديون پوءِ جي ڳالھ آهي، جڏهن راجر بيڪن (13) عربي سکڻ ۽ سائنسي تعليم پرائڻ لاءِ پنهنجي ملڪ مان روانو ٿيو هو ۽ موٽي اچڻ تي پنهنجي ملڪ جي ماڻهن کي اها صلاح ڏني هئائين ته تعليم حاصل ڪرڻ جو ان کان سواءِ ٻيو ڪو به ذريعو ڪونهي ته پهرين عربي ٻولي سکي وڃي. اهو آهي تعليم پرائڻ ۽ لکڻ پڙهڻ جي سکڻ جي خيال جو عام نظريو. بهرحال حيرت جي ڳالھ اها آهي جو ذري گهٽ اسان جي زماني تائين به. رومن ڪٿولڪ فرقي جا پادري هن ڳالھ تي زور ڏيئي رهيا آهن ته عوام جي ”ڏڻ“ کي نڪي انجيل پڙهڻو آهي ۽ نه ان کي سمجهڻو آهي؛ بلڪ اهو ڪم پادرين ۽ پروهتن کي ڪرڻو آهي. پادري ۽ پروهت کي مشهور پيورٽين (Puritan) شاعر ”ملٽن“ (14) انڌا منهن“ (Blind Mouth) ڪوٺيو آهي، جيتوڻيڪ لفظ پادري جي معنیٰ آهي روشن ضمير ۽ پروهت جو مطلب آهي پاسبان. ليڪن ملٽن جو چوڻ آهي ته اهي روشن ضمير ۽ پاسبان هجڻ بدران حقيقت ۾ عقل جا انڌا آهن.

هڪ طرف دنيا جي انهيءَ حالت کي ڏسو ۽ ٻئي طرف هن مذهبي حڪم تي غور ڪريو ته ”قلم ذريعي لکو، پڙهو ۽ علم حاصل ڪريو، جيڪو هر مرد توڙي عورت تي فرض آهي.“ بلڪ هي دنيا ڪريو: ”اي خدا، مون کي علم عطا ڪر.“ وڌيڪ هيءُ ته سڄي ڪائنات (طبعي، سماجي ۽ نفسياتي) جو مشاهدي ذريعي علم حاصل ڪريو، قرآن، رهنمائي جي ٻن طريقن جو ذڪر ڪيو آهي، هڪ اونداهيءَ مان سوجهري ۾ داخل ٿيڻ جو ۽ ٻيو سوجهري مان اونداهي طرف گهلجي وڃڻ جو. هتان ئي لفظ تعليم جو پتو پوي ٿو. جڏن اڄ اسان ان کي سمجهون ٿا. صحيح تعليم ۽ غلط تعليم، چڱي تعليم ۽ خراب تعليم. اهو فيصلو ڪنهن کي ڪرڻو آهي ته چڱو ڇا آهي ۽ خراب ڇا آهي؟ فقط انهيءَ ماڻهوءَ کي جنهن کي انسان جي ابتدا ۽ منزل جي ڪجھ نه ڪجھ ڄاڻ آهي، جنهن کي خبر آهي ته هو ڇا هو ۽ ڪهڙيءَ طرح انهيءَ منزل تي تيزيءَ سان پهچي سگهي ٿو، جيڪا قدرت هن لاءِ مقرر ڪئي آهي. هو ڪٿان نه ڪٿان آيو آهي ۽ ڪٿي نه ڪٿي

ڪيس وچڙو ئي آهي. پر هڪ ڳالھ جي پڪ آهي ته انڌو انڌي جي رهبري نٿو ڪري سگھي، نه ئي وري سُتل ستل کي جاڳائي سگھي ٿو.

مطلب ته اهڙيءَ ريت اسين تعليم جي انهن صفتن تائين پهچي وڃون ٿا، جن جي آذار تي اسان جائز طور اسلامي تعليم، يوڌي تعليم ۽ مسيحي تعليم تي بحث ڪري سگهون ٿا. پر بدقسمتي سان اسان تعليم جي اڳيان اهڙي صفت لاڳو ڪئي آهي، جو ان کي پروڙڻ لاءِ انهيءَ سموري علم، سائنسي توڙي ٻئي کي سمجھڻ جي ضرورت آهي، جيڪو هن وقت دنيا ۾ موجود آهي. اسلام کي گهٽو ڪري هڪ عقيدي يا مذهب جي صورت ۾ ڄاتو وڃي ٿو. سوال آهي ته ان کان اڳ ڪهڙا مذهب هئا ۽ ڪهڙا اڃا به موجود آهن؟

چا اهي سڀئي تاريخي اهميت جي لحاظ سان هڪ ئي سلسلي جون ڪڙيون آهن، يا سڀ پنهنجي سر ڌار ڌار آهن؟ انهن سڀني سوالن کي طئي ڪرڻ جي ضرورت آهي. البت هڪ نقطو اهڙو نمايان آهي، جنهن کي نظرانداز نٿو ڪري سگھجي. اڳيان مذهب جيترو قديم آهن، اوترو سندن پوئلڳ ٻين مذهبن کي غلط سمجھڻ تي ضد ڪن ٿا. ان وقت ڪو يهودي هي تصور ڪري نٿي سگهيو ته ڪو ٻيو مذهب به قابلِ قبول ٿي سگھي ٿو، يا يهودين جي خدا کان سواءِ ٻئي ڪنهن خدا جي بندگي به ڪري سگھجي ٿي. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن يهودين کي قبائلي سڏجي ته هر ڪٽنب جي خدا سان هڪ الڳ عقيدو موجود هو. اڄ کان هڪ صدي اڳ ڪوبه عيسائي هي قبول نه ڪري ها ته ٻڌمت به هڪ سچو مذهب آهي، ۽ نه وري ڪو ٻوڌي مڃي ها ته عيسائيت جهڙي شيءِ ۾ به ڪا سچائي ٿي سگھي ٿي. اها صورتحال قرآن مجيد جي هن دنيا ۾ سانده ٻارنهن سؤ سال موجود هجڻ کان پوءِ به قائم آهي. بهرحال دنيا جي ٻين مذهبن جي پيٽ ۾ قرآن مجيد جي اها نهايت غير معمولي خصوصيت آهي جو ان ٻين مذهبي ڪتابن ۽ پيغمبرن جو مطالعو انهن سڀني ماڻهن لاءِ لازمي قرار ڏنو، جيڪي اهو واقعي ڄاڻڻ گهرن ٿا ته مذهب جو مقصد ڇا آهي؟ بلڪ ان حقيقت تي بار بار زور ڏنو ته نه رڳو انسانذات جو، مگر پوري ڪائنات جو گهڻن بدران هڪڙو خدا آهي. انهن ڳالهين تي جهيڙو فساد ٻاراٽي ڳالھ

آهي، دين جي معاملي ۾ زبردستي ڪم نٿي اچي سگهي. جنگ ۽ اڳرائيءَ کان پاڪ بقا ۽ باهمي ئي زندگيءَ جو واحد طريقو آهي، جيستائين سڀ انسانذات پنهنجا اختلاف، جيڪي پڻ چڱي مقصد لاءِ هئا، نبيري وٺن ۽ مٿن اهو واضح ٿئي ته سڀئي مذهب ۽ فلسفا هڪ ئي سلسلي جون مختلف ڪڙيون آهن ۽ ساڳي مقصد لاءِ آهن. اهڙيءَ طرح ورهاڱو ختم ٿيڻو آهي ۽ اتحاد ۽ توازن جي جاءِ والاريندا. اهو ئي اهو مقدر آهي جيڪو فطرت انسانذات لاءِ مقرر ڪيو آهي. ان ڪري اسلام توحيد جو حامي آهي، گهڻن بدران هڪ جو ۽ ڪثرت بجاءِ وحدت جو قائل آهي. تنهنڪري اها ڪا حيثرت جي ڳالهه نه آهي، جيڪڏهن اهو مذهب، ذات، نسل، رنگ ۽ جنس جا اختلاف ختم ڪري ڇڏي ۽ تعليم ڪي سڀني مردن توڙي عورتن لاءِ، غريب توڙي امير لاءِ، برهمڻ توڙي شودر لاءِ، نواب توڙي عام ماڻهو لاءِ، اعلى توڙي ادبي لاءِ، يوناني توڙي وحشين لاءِ لازمي قرار ڏئي.

بلڪ اسلام هن ڳالهه جو پڻ تاڪيد ڪري ٿو ته آئندي لاءِ ڪوبه ٻانهو نه هوندو، ڪوبه غلام نه هوندو، ڪوبه پادري ۽ برهمڻ نه هوندو، ڪوبه سردار نه هو؛ ۽ آئيندي ڪوبه ماڻهو ڪنهن به فرد ڪي فقط انهيءَ عالمي قانون موجب جاچيندو، جنهن هيٺ هو پاڻ به گهرندو ته ٻيا کيس جاچين، انهيءَ موضوع تي تفصيلي بحث جو هيءُ موقعو مهل نه آهي. البت هتي اسين مسلمانن کي اهو چتاءُ ڏيڻ گهرون ٿا ته ٻين مذهبن جي پوئلڳن وانگر انهيءَ جهالت ۾ نه پون جو چون ته اڳيان مذهب بيڪار هئا، ۽ اهي پنهنجي پنهنجي وقت ۾ سچ ۽ صداقت جا حامي نه هئا، هڪ مسلمان کي ائين هرگز نه چوڻ گهرجي، ٻيءَ حالت ۾ چئبو ته هن قرآن مجيد کي سمجهيو ئي ڪونه آهي. چو ته قرآن مجيد چوي ٿو ته سڀني نبين ۽ سڀني ڪتابن پنهنجي پنهنجي وقت ۾ جيڪي به سيکاريو، سو حق هو، سچ هو. غلطي فقط ان وقت پيدا ٿي ٿئي جڏهن ڪو اهو ضد ٻڌي بيهي ته آءٌ پنهنجن ابن ڏاڏن جي نقش قدم کان ذرو به هيڏي هوڏي ڪونه ٿيندس. چو ته انهيءَ جو مطلب ترقي ۽ ارتقا، بلڪ خود زندگيءَ جو انڪار ڪرڻ آهي. توهان ماءُ جي پيٽ ۾ هجڻ، ان کان پوءِ جمڻ ۽ پنهنجي حياتيءَ تي پهرئين سال کانپوءِ واري واڌ- ويجهه تي غور ڪريو، اوهان کي محسوس ٿيندو ته توهين ان وقت گوشت کائي نٿي سگهيا، جڏهن اوهان جا ڏند نه نڪتا هئا، اهڙي

طرح اوهان جي زندگيءَ جي چوٿين سال واريون گهرجون، چوويهن سالن واري عمر جي گهرجن کان مختلف آهن.

جيئن اسان اڳ ۾ به چئي آياسون، هن نقطي جي وضاحت لاءِ قديم تهذيب مان اسان صرف هڪ مثال پيش ڪريون ٿا، قرآن پاڪ مردن توڙي عورتن جي مشاهدي لاءِ جيڪي سوين موضوع پيش ڪيا آهن، يا جن بابت تحقيق ۽ جستجوءَ جي سمورن پهلوئن متعلق چيو آهي انهن مان هڪڙو نهايت اهم موضوع ڏينهن ۽ رات جي تبديلي يا انهن جو ثيڻ آهي. هتي اسان ان مسئلي جي صرف هڪ پهلوءَ يعني ڏينهن ۽ رات جي ڦير-گهير يا گردش جو ذڪر ڪنداسين، اهو هن طرح ته جڏهن کان حرڪت جو وجود مادي ۾ مقيد ٿيو آهي، تڏهن کان وٺي حرڪت ۽ سڪون جي مسلسل گردش يا ڦير-گهير سبب ترقي يافته ”صورتن“ جنم ورتو آهي. وڻ جي هن ڪري تعريف ڪئي وجي ٿي، جو جيئن پوءِ تيئن هو پنهنجون پاڙون زمين ۾ وڌيڪ اونهيون ڪندو وجي ٿو، ۽ ان ڪري نه ته هو وَلِ وانگر رڙهندو وجي ٿو، بلڪ انهيءَ آرام واري حالت ۾ به هو آسمان ڏانهن وڌندو وجي ٿو. ساڳيءَ ريت عربي گهوڙي ۽ هرڻ جي ساراهه سندن سبڪ رفتاريءَ سبب ڪئي وجي ٿي، وري هڪ خانه بدوش بدويءَ جي تعريف ان ڪري ڪئي وجي ٿي جو هو سدائين رمندو ۽ پنهنجي ڌڻ جي قوت لاءِ نوان چراگاهه ڳوليندو رهي ٿو، جن سان نه رڳو هو پنهنجو پيٽ پري ٿو ۽ نوان ذائقا چکي ٿو، بلڪ پنهنجي زندگيءَ جي حفاظت به ڪري ٿو.

ليڪن اسان کي افسوس ٿئي ٿو، جڏهن هيءُ ماڻهو جنهن ”هر“ ۽ ”باهه“ جو استعمال ڳولي لڌو، انهيءَ خانه بدوش کي فقط هن ڪري برو ڀلو چوي ٿو، ڇو جو هو پاڻ زمين آباد ڪري سگهي ٿو ۽ پنهنجي لاءِ گهر ٺاهي ٿو يا باهه کي ڏينهن رات ٻاري سگهي ٿو، حالانڪ پاڻ محافظ ديوتا (Janus) جي اڳيان سيس نمائي ٿو، سفر کي مذهب خلاف ناسور ڪوٺي ٿو، ملڪيت کي مذهبي رنگ ڏئي ٿو، پنهنجي نفعي خاطر ديوتائن سان لاڳاپي قائم ڪرڻ لاءِ پورهيتن جو فرقو پيدا ڪري ٿو، ۽ اهو پختو يقين رکي ٿو ته ڪاسبي يا هٿ جو پورهيو ڪندڙ مزدورن کي غلامن وانگر ئي رکڻو آهي، ڇو ته اهي انسانيت کان ڪجهه گهٽ درجي وارا آهن.

هن جي نظر ۾ سچائيءَ جو وڏي ۾ وڏو ڪم زمين آباد ڪرڻ آهي. جنهن جي تصديق عظيم زردشت **(15)** پڻ ڪئي هئي. ليڪن هن لاءِ چڱي معاشري ۾ ذات پات جو پيد پاوَ لازمي امر هو، هو پاڻ کي ”آريو“ چوائي ٿو ۽ ٻين کي حقارت وچان اڻ- آريو يعني جهنگلي ۽ مليڇ ڄاڻي ٿو. هو ”ڳئون“ ۽ ”ڪتي“ جي پوڄا ڪري ٿو. ڳئون جي هن لاءِ جو اها گهر کي کير پياري ۽ ڪتي جي هن لاءِ جو هو گهر کي پهرو ڏئي ٿو. هتي اها ڳالھ قابل ذڪر آهي ته زندگيءَ جي ڪم ڪار کان وٺي باھ جي پوڄا تائين، محافظ ديوتا ۽ املاڪ جي تصور سوڌو، يا اڃا به ڳئون ۽ ڪتي جي پوڄا کان علاوه ديوتائن سان لاڳاپي رکڻ لاءِ ٻانپڻ جي واسطي داري انهن سڀني ڳالهين جو مقصد انساني جان جي حفاظت ۽ انساني نسل جي بقا آهي؛ يا ٻين لفظن ۾ ”بک“ ۽ ”ڊپ“ کي پري رکڻ آهي يا هيئن چئجي ته ڪاڏو ۽ سلامتي حاصل ڪرڻ آهي. آءٌ سمجهان ٿو ته اهو هڪڙو ئي مثال هن حقيقت کي واضح ڪرڻ لاءِ ڪافي آهي ته ڪيئن نه مختلف مذهبن ۽ مختلف دستورن جو قدر پئي ڪيو ويو آهي، ۽ ڪيئن نه اهي پنهنجي وقت ۾ ضروري هئا، ۽ ڪيئن نه انسان هڪ حالت کان ٻيءَ حالت ڏانهن وڌندو رهيو آهي.

تنهنڪري هن مرحلي تي اسان چئي سگهون ٿا ته ڪيس پنهنجي آقائن ۽ پادرين طرفان جيڪي هدايتون پئي مليون، تن کي ”تعليم“ جو نالو ڏنو ويو آهي ڇو ته ان جو ڪارج اهو ساڳيو ئي آهي، هوڏانهن اسلامي تعليم جو مطلب قرآن پاڪ طرفان اهڙيون هدايتون ڏيڻ آهن جيڪي انساني زندگيءَ لاءِ موجوده ترقي پذير مرحلي تي ضروري آهن ۽ انهيءَ مرحلي جي نشاندهي به قرآن پاڪ پاڻ ڪئي آهي. اهڙي ڪابه ڳالھ جا هاڻوڪي مرحلي تي ترقيءَ کي نقصان پهچائي، سا غير اسلامي آهي. اهو مقصد جيڪو قرآن پاڪ انسانذات لاءِ متعين ڪيو آهي، تنهن کي جيڪا به شيءِ نقصان پهچائي، سا خراب تعليم آهي غلط تعليم آهي ۽ غير اسلامي تعليم آهي. اها اهڙي ئي تعليم آهي جا اٽلندو سوجهري مان ڪڍي اونداھ ڏانهن گهلي وڃي ٿي.

هتي وري به آءٌ هڪڙي مثال تي اڪتفا ڪريان ٿو، ڇيو وجي ٿو ته اڄوڪو انسان، خاص ڪري تعليم يافته طبقو ”ماده پرست“ آهي. مذهب جي لفظ کان ئي هن کي چڙ آهي. ڇا انهيءَ الزام ۾ ڪا صداقت آهي؟ جيڪڏهن هائو ته ڇو؟ اسان هن حقيقت کان انڪار نٿا ڪري سگهون ته اهڙا لکين انسان آهن، جيڪي پاڻ کي ملحد سڏائڻ ۾ فخر محسوس ڪن ٿا؛ ۽ ٻيا لکين انسان اهڙا آهن جيڪي ان حد تائين ته ڪونه پهتا آهن پر پوءِ به هو فقط ٻن ٻتن جي پوڄا ڪن ٿا ۽ انهيءَ پوڄا کي جاري رکڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. اهي ٻه بت آهن، جوان رهڻ لاءِ ڪيترن ئي ذريعن جو استعمال ڪرڻ ۽ هر قيمت تي لذت حاصل ڪرڻ، انهن ٻنهي کان مٿي هنن لاءِ ٻيو ڪو مقصد نه آهي. اڄڪلھ اهي لکين انسان زياده تر انهن ملڪن ۾ لڀن ٿا، جيڪي حضرت عيسى عليه السلام **(16)** ۽ عيسائي مذهب تي ناز ڪن هئا. اهي ماڻهو حضرت عيسى عليه السلام جي هيٺين قولن کي مورڳو وساري ويٺا آهن، بلڪ انهن تان ڇڙون لاهين ٿا (1) انسان کي ان مان ڇا حاصل جو هو سڄي دنيا ته هٿ ڪري وٺي پر پنهنجو روح وڃائي ويهي (2) هيءَ حياتي وڃاءِ ته نئين حياتي ماڻين (3) اوهين جنت جي بادشاهي حاصل ڪريو، ٻيون شيون ان سان گڏ مهيا ٿي وينديون ۽ (4) ٻيو سڀڪجھ ڇڏي ڏيو صرف منهنجي پيروي ڪريو.

مون کي افسوس آهي ته اهو انهن قولن کي زندگيءَ جي اصولن طور اختيار ڪرڻ بدران انهن تي ٺٺوليون ڪن ٿا. آخر سبب ڪهڙو آهي؟ جيئن اسان اڳي ٻڌائي آياسون ته حضرت عيسى عليه السلام کان پندرنهن صديون پوءِ به پادري، تعليم کي ضروري نه سمجهندا هئا. تعليم جا جديد ادارا، طريقا ۽ مضمون سڀ جو سڀ ته مسلمانن وٽان نقل ڪيا ويا، باقي جنهن شيءِ کي نظرانداز ڪيو ويو، سو هو تعليم جو مقصد، اسلام سڀني ماڻهن لاءِ تعليم کي لازمي قرار ڏنو هو ۽ ان جي مقصدن ۾ اهو پراڻو مقصد به شامل هو، يعني ته کاڌ خوراڪ ۽ سلامتي حاصل ڪرڻ. ٻين لفظن ۾ ائين کڻي چئجي ته بک ۽ خوف جي مقابلي واسطي اسلامي تعليم ۾ گنجائش هئي، پر ان جي طريقه ڪار موجب بک کي ختم ڪرڻ جي بدران ان تي غلبو حاصل ڪرڻو هو. اهڙيءَ طرح ان کي دشمن جي بدران هڪ محرڪ تصور ٿي ڪيو ويو، جنهن ذريعي ارتقا جي ترقي پسند راهه ۾

وڏيڪ خوبصورت مقامن تائين رسالي ممڪن ٿي سگهي ٿي. ليڪن يورپي ماڻهو جن وٽ اهي ادارا قائم ٿي چڪا هئا، تن جو واحد مقصد زمين ۾ قوت حاصل ڪرڻ هو، چاڪاڻ ته انهن ائين پئي سمجهيو ته مسلمانن به انهيءَ ذريعي سان زمين ۾ طاقت حاصل ڪئي آهي. خاص ڪري دولت انهن کي وڌيڪ هرڪايو ڇو ته هنن ڏٺو ته اسين فقط هڪ صديءَ ۾ يورپ جي سپني ملڪن جي گڏيل دولت کان به وڌيڪ دولت جو مالڪ ٿي ويو هو. وري اها ڳالهه به قرآن پاڪ ۾ ئي آهي ته انسان کي اهو ئي ملندو جنهن جي هو طلب ڪندو، جيڪڏهن توهان گرمي حاصل ڪرڻ لاءِ باهه گهرندا ته اها ئي ملندي، پر جيڪڏهن توهان ان ڏٺل کي ڏسڻ لاءِ سوجهرو گهرندؤ ته اهو پڻ ملندو، ليڪن اوهان جيڪي گهرندا، تنهن کان وڌيڪ نه ملندو.

ٻي ڳالهه جنهن مذهب کي ڇيهو رسايو، سا هئي ڪرستانن ۾ ٻين پادري طبقن جي رَوش، شروع ۾ هنن اسلام ۾ ان جي پيغمبر کي غلط رنگ ۾ پيش ڪرڻ جي ڪابه ڪسر نه ڇڏي، البت جن ماڻهن سندن طور طريقن خلاف احتجاج بلند ڪيو، اهي ئي قرآن پاڪ جي هدايتن مان ڪو فيض حاصل ڪري سگهيا پر سي به گهٽو ڪري اڻ سڌن طريقن سان ڪليسا ته مورڳو لکڻ ۾ پڙهڻ جي مخالفت پئي ڪئي، ساڳيءَ ريت غلاميءَ جي خاتمي جي به مخالفت ٿي ڪئي وئي. جڏهن اهو معاملو ڪليسا جي اڳيان پيش ٿيو، تڏهن ارسطو **(17)** سان اتفاق راءِ ظاهر ڪندي چيو ويو ته غلامي هڪ ضروري ۾ قدرتي شيءِ آهي. يورپ ۾ غلامن پاڻ کي آزاد ڪرائڻ لاءِ ڪوشش ڪئي، پر ڪليسا زميندارن جو ساٿ ڏيئي غلامن جي پوري شدت سان مخالفت ڪئي. ٻين لفظن ۾ ائين چئجي ته جيڪو به ترقي پسند قدم هو، تنهن جي ڪليسا جي طرفان مخالفت ڪئي وئي، جنهنڪري عوام الناس جي ڪاوڙ جيئن پوءِ تيئن وڌندي ويئي. ان جو نتيجو اهو نڪتو جو ”مذهب“ لفظ جي خلاف زبردست نفرت پيدا ٿي وئي، تان جو فرانس جو انقلاب **(18)** ۾ والٽيئر **(19)** ظهور پذير ٿيا. جرمنيءَ ۾ گوئٽي، **(20)** ۾ انگليند ۾ ڪارلائيل **(21)** مذهب خلاف ڦهليل نفرت کي هن طرح دفع ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، جو هنن حضرت محمد ﷺ ۾ اسلام کي صحيح رنگ ۾ پيش ڪرڻ جو جتن ڪيو، ته جئن هنن ماڻهن لاءِ نئين مذهب جي مطالعي جي راهه کلي پوي؛ چاڪاڻ ته پراڻو مذهب ناقابل

عمل ٿي چڪو هو، پر انهيءَ طريقي سان به ڪا بهتر تبديلي اچي نه سگهي، سواءِ ان جي ته چند پراٽسٽنٽن جون دليون متاثر ٿيون، جيڪي اڳي ئي پادري طبقي ۽ انهن جي طريقن کان بيزار ٿي چڪا هئا، ۽ جن اسلام جي اڏو گابري روشنيءَ ۾ پنهنجن خيالن ۽ نظرين جي نئين سر ترتيب ڪئي هئي. هنن پاڻ کي آزاد خيال ۽ نواڻ پسند ۽ ظاهر ڪيو. پر انهن جي زندگي به عملي طور راڻي وڪٽوريا **(22)** جي موت جي سزا سان ختم ٿي وئي، ۽ پهرين جنگ کان پوءِ ته ان جي مڪمل ريت پڄاڻي ٿي.

هتي انهيءَ عظيم آزاد خيال مفڪر جا لفظ پيش ڪرڻ دلچسپيءَ کان خالي نه ٿيندا، جنهن خود انگليند ۾ پراٽسٽنٽ نوعيت جي آزاد خيالي (Liberalism) جي دفن ٿي وڃڻ کان اڳ، ان جي موت تي مرثيو چيو هو. سندس لفظن پيش ڪرڻ کان اڳ، مون کي اجازت ڏيو ته آءٌ انهيءَ عظيم هستيءَ جو نالو پيش ڪريان. اهو آهي پروفيسر ايل- تي هاب هائوس (L.T.Hobhouse) لنڊن يونيورسٽيءَ ۾ سماجيات جو پهريون پروفيسر، جيڪو منطق ۽ عقلي دليل بازي جو وڏي ۾ وڏو حامي هو.

اقبال (23) ۽ مون کي هن جي ڪلاسن ۾ شريڪ ٿيڻ جو شرف حاصل ٿيو آهي. هن پنهنجي آخري ڪتاب ”مباديات، سماجي انصاف“ (Elem ant of social Justice) جي پڄاڻي هنن لفظن سان ڪئي آهي:

”سماجي فلسفي لاءِ پڪا پختا نتيجا هي آهن ته جمهوري برادري بين الاقوامي هئڻ گهرجي... ته هر مادي طاقت جي اونهائي ۾ انصاف جو عميق چشمو آهي ۽ آخرين فضيلت يا عظمت بي ڪنهن به جماعت کي حاصل نه آهي، سواءِ روحاني قوتن جي، جن جو اڻپورو ادراڪ داناءُ ترين انسانن کي حاصل ٿئي ٿو، ليڪن انهيءَ ساڳي سبب جي ڪري سادا سباجها ماڻهو ان ڏانهن پوريءَ ريت ڇڪجي اچن ٿا، اهڙيون سڀ تنزل پذير تحريڪون جيڪي اسان لاءِ خطري جو باعث آهن، انهن ۾ سڀ کان خطرناڪ اها آهي جنهن هيٺ محنت ۽ جاکوڙ کان پوءِ حاصل ٿيل حريت ۽ آزاديءَ جو تصور ڪمزور ٿيڻ لڳي ٿو.

ان نقصان جو مثال اڄڪلهه جي هن ويساهه ۾ آهي ته جيڪڏهن بولشويزم جو مقابلو ڪرڻو آهي ته بولشويڪن (Bolsheviks) کي قتل ڪيو وڃي، بلڪ سندن اسپتالن جي ڪلورو فارم جي رسد به بند ڪئي وڃي. شايد هن مهم جوئيءَ جي تاريخ دنيا کي وري هي سبق سيکاريندي ته ترقي جو سرچشمو روحاني آهي، ۽ دنيوي اوزار انهيءَ روح جي مدد ڪري نٿا سگهن.

”گهڻو ڪري موجوده اٿپوري علم ۽ متضاد عقيديه پرستيءَ جي پيٺ ۾ هڪ صحيح روحاني اختياري پيدا ٿيندي. پر اها اختياري پنهنجن روحاني اصولن جي عين مطابق هئڻ گهرجي ۽ ان جو دائره ء اختيار عقل جي روشني ۽ انسان جي عقيدي تي لاڳو ٿيڻ کپي. ان ڪانسواءِ اها قوت ۽ مقام کان به بي نياز هجي، هڪ اهڙي جماعت جيڪا ڪامورن ۽ حاڪمن تي مشتمل نه هجي، پر علم ۽ عقل، سچائي ۽ انسانيت جي بي جسم ڪلسيا تي مشتمل هجي، ۽ جنهن ۾ دنيا جون جمهوريتون پنهنجو حقيقي روح ڳولي سگهن.“

هاڻي اها آهي پراٽيسٽنٽ آزاد خياليءَ جي اڻ سڌي پهچ، جيڪا پڻ اتي اچي بيهجي وئي آهي البت والٽيئر **(24)** ۽ مارڪس **(25)** ڏينهون ڏينهن وڌ آهن.

هن ٿوري وقت اندر آءٌ وڌ ۾ وڌ ايترو ئي ڪري سگهيس ٿي. باقي اهو استادن ۽ شاگردن تي ڇڏيل آهي ته هو اورچ ٿي قرآن پاڪ جي مدد سان هن حقيقت کي ڳولي لهڻ جي ڪوشش ڪن ته اسلام جو مقصد ڇا آهي؟ ۽ اهو انساني ارتقا جي ڪهڙي دؤر جي نمائندگي ڪري ٿو؟ ارتقا جي تبديلين جو صحيح طريقو ڪهڙو آهي ۽ اهو ڪٿي پهچائي ٿو؟ اسان ڪيئن ترقي ڪندي ان تي هلي سگهون ٿا ۽ ڪهڙيءَ طرح منزل تي پهچي سگهون ٿا!

ففقط اهڙي قسم جي تعليم ۽ اهي ادارا جيڪي ان تعليم کي مؤثر نموني ۾ ڦهلائي سگهن ٿا، سي ئي پاڻ کي اسلامي چوائڻ جا حقدار آهن ۽ نه ڪي ٻيا

غزل

[هي مضمون پوئٽري سوسائٽي آف انگلينڊ جي رسالي ”پوئٽري ريويو ۾ سنه 1924ع ۾ شايع ٿيو هو. علامه صاحب اهو مضمون رسالي جي ايڊيٽر جي گذارش تي لکيو هو، چاڪاڻ ته هنن ”شاعريءَ جي مشرقي صنفن“ تي هڪ سلسلو شروع ڪرڻ ٿي گهريو. مضمون ڇپجڻ کان پوءِ علامه صاحب کي سوسائٽيءَ جو نائب صدر مقرر ڪيو ويو، جنهن عهدي تي پنجويه سال رهيا.

هن مضمون ۾ جنهن غزل کي مثال طور پيش ڪيو ويو آهي، اهو خيرپور رياست جي سابق والي مير علي نواز ”ناز“ جو چيل آهي ۽ ان جو انگريزي ۾ ترجمو ايلسا قاضيءَ ڪيو هو.]

”غزل“ اصل ۾ عربي ٻوليءَ جو لفظ آهي، جنهن جي معنى ”تغزل“ يعني ”محبت جو بيان“ يا ان مان مراد جنس لطيف جو ذڪر آهي. ليڪن ان سان ذري گهٽ هم آواز هڪ ٻيو لفظ ”غزله“ پڻ آهي، جنهن جي معنى وري ”ڪتڻ“ يا ”وٽڻ“ آهي. بهرحال منهنجي ذهن ۾ ان بابت ڪو شڪ شبهو ڪونهي ته اهو لفظ ”تغزل“ انهيءَ ”غزله“ مان نڪتو آهي (سٽ ڪتڻ يا نوڙي وٽڻ) منجهان ئي لفظ جي انهيءَ پوئين استعمال طرف ڌيان وڃي ٿو. اهڙيءَ طرح هڪ ٽيون لفظ ”غِزل“ پڻ آهي، جنهن کي يورپ وارا ”غيزل“ (Geselle) ڪوٺين ٿا، ڪي وري انهيءَ مان لفظ ”غزل“ کي نڪتل سمجهن ٿا، پر جيڪڏهن اهو لفظ ان مان نڪتل ناهي (۽ جئن گهٽو ڪري ناهي) ته به ”غزل“ يعني هرڻ جي چال هٽڻ سان غزل جي ليکڪ جي شعري اڏام جي گهٽي مناسبت آهي.

غزل مترنم شاعريءَ جي هڪ صنف آهي، جيڪا اسلام جي آمد کان پوءِ فارسي ادب ۾ گهڻي مروج ٿي ۽ تنهن کان پوءِ وري هندستان جي ادبي زبان اردوءَ ۾ آئي، غزل ۾ گهٽ ۾ گهٽ پنج بيت يا وڌ ۾ وڌ ويهه يا ڪڏهن ان کان به وڌيڪ ٿي سگهن ٿا. مثلاً: فارسيءَ جي مشهور غزل گو

شاعر حافظ (1) جي غزلن ۾ پنجن کان سترنهن بيت آهن. غزل سپني بحرن ۽ وزنن ۾ لکيو وڃي ٿو. البت اهو ضروري آهي ته ”غزل“ جون پهريون ٻه مصراعون هم قافيه هجڻ کپن ۽ ان کان پوءِ هر بيت جي آخري سٽ شروع واري بيت (مطلع) سان هم قافيه ٿيڻ کپي. اهڙيءَ طرح سڄي غزل جو هم قافيه هجڻ ضروري آهي. ڪن غزلن ۾ وري قافيه کان پوءِ هميشه هڪ ٻيو لفظ بار بار ايندو آهي. اهو سڄي غزل ۾ قافيه کان پوءِ ساڳيو ئي لفظ هوندو آهي جيڪو ورجائبو آهي، ان کي ”رديف“ ڪوٺجي ٿو. (هتي علامه صاحب انگريزيءَ ۾ قافيه ۽ رديف ٺاهي ڏيکاريا آهن.)

شروعاتي دؤر ۾ غزل جي مصراعن درميان هڪ قسم جو منطقي ربط يا لاڳاپو هوندو هو. پر اُن کان پوءِ غزل جي اوسر مختلف رخ اختيار ڪيو، تان جو جڏهن غزل جو سونهري دؤر آيو ته اهو منطقي ربط ختم ٿي چڪو هو، هينئر اها ڳالهه حافظ جي غزلن تي به صادق اچي ٿي ته انهن ۾ به جيڪا ظاهري نسبت نظر اچي ٿي، اها لڙهيءَ ۾ پوتل موتين جي مالها واري آهي، جنهن جو هر موتي پنهنجي الڳ ۽ جدا حيثيت رکي ٿو. اهو سون جي انهيءَ زنجيريءَ وانگر ناهي جنهن جو هر جُز ٻئي مان نڪتل معلوم ٿئي.

يورپ جا ليکڪ غزل جو ترجمو گهڻو ڪري ”ODE“ ڪن ٿا. پر اهو تڏهن صحيح لڳندو، جڏهن ان جو اصلي مطلب يوناني وانگر ”گيت“ ورتو وڃي. هونئن به غزل غنائي شاعري جي صنف آهي، جهڙيءَ طرح ”اوڊ“ آهي، پر جيستائين غزل جي هيئت (Form) جو سوال آهي ته ان کي نه ته ڪلاسيڪي گيت چئي سگهجي ٿو ۽ نه وري جديد گيت. ڪي مترجم وري غزل کي عشقيه سانيٽ (Sonnet) ڪوٺين ٿا. پر اهي ماڻهو جيڪي ڄاڻن ٿا ته ”سانيٽ“ اصل ۾ ڇا هو، تن لاءِ اهو بي معنى بحث آهي، ڇو ته سانيٽ واقعي غنائي شعر جو اهڙو قسم هو، جنهن ۾ عشقيه موضوع سان نباهه ڪيو وڃي ٿو ۽ ڪرڻ به کپي؛ باقي منجهن ٻي ڪا مناسبت ڪونهي. ها، پر انهن ٻنهي يعني اوڊ ۽ سانيٽ جي مقابلي ۾ غزل کي وري به انگريزي شعر جي صنف گيت (Song) سان گهڻي مشابهت آهي. ٿامس موو (2) جا گيت ٻي هر صنف جي مقابلي ۾ غزل سان وڌيڪ مماثلت رکن

ٿا. هتي وڌيڪ اها ڳالھ پڻ قابل ذڪر آهي ته جيئن گيت ۾ پڇن خاص ڪري موسيقيءَ جي لَئه تي ڳايا وڃن ٿا، اهڙيءَ طرح غزل به موسيقيءَ جي لَئهِ ۾ آذار تي ڳائبا آهن.

يورپ ۾ پوئين دؤر اندر شاعري واضح طور تي ٻن قسمن ۾ ورهايل نظر اچي ٿي ۽ ان جي محرڪات ۾ يوناني توڙي مشرقي شاعري ٻنهي کي برابر جو دخل آهي. ليڪن مشرقي اديبن وٽ اها تقسيم گهڻو آڳاتي آهي جنهن کي هنن مقدس ۽ غير مقدس يا مذهبي ۽ غير مذهبي ٿي ڪوٺيو. يورپ وارن وٽ حمد (Hymns) ۽ گيت هئا جن مان ”حمد“ کي بلڪل مقدس سمجهيو ٿي ويو. اهڙيءَ طرح مشرق وارن وري ”حمد“ ۽ نعت کي خدا ۽ رسول لاءِ مخصوص ڪيو ۽ غزل جي شاعريءَ کي محبوبا ۽ معشوقا لاءِ خاص ٿي سمجهيو. بهرحال گهڻو پوءِ يورپ وارن ان کي اجائي تقسيم جو احساس ٿيو، پر مشرقي شاعر ان تقسيم کي گهڻو اڳ ختم ڪري چڪا هئا. هاڻي هنن جي نظر ۾ اهڙي ڪنهن به حدبنديءَ جو وجود اجايو هو، بلڪه ان دوئي جو سبب ناقص ۽ اڻپوري سمجھ، مطلب ته ڌرتيءَ کي آسمان جو ضد سمجهڻ بجاءِ ڌرتيءَ کي آسمان جو تڪميلي جُز تصور ڪرڻو پيو يا ٻين لفظن ۾ ڌرتي توڙي آسمان تي حڪومت هڪڙي ساڳئي مالڪ جي آهي. اهي ئي ماڻهو هئا جن شاعريءَ جي ٻنهي قسمن کي ملائي هڪ ڪري ڇڏيو ۽ اهڙا قصيدا، گيت ۽ غزل لکيا جن ۾ دين توڙي دنيا جون هڪ ئي انداز ۾ ويهي ڳالهيون ڪيون. انهن ئي اچي اها تفريق ۽ دوئي ختم ڪئي، جيڪا هڙادو ڪڙي ڪئي وئي هئي ۽ جيڪا غير دور رس نظرن پيدا ڪئي هئي. ”ڊن“ **(3)** (Donne)، ڪراشا **(4)** (Crashaw) ۽ والر **(5)** (Waller) انهيءَ قسم جي اوائلي شاعرن مان آهن پر جڏهن منجهن اتساھ جي ڪمي ٿئي ٿي ته هو وري ساڳين پراڻين طرزن ۽ پابندين کي وڃي جهڙن ٿا. بهرحال انهيءَ تبديليءَ جو سهرو انهن جي سر آهي. ڊاڪٽر جانسن (6) کين مابعد الطبعياتي شاعرن جو نالو ڏنو آهي.

مشرق ۾ به ساڳئي قسم جا شاعر موجود هئا. بلڪ اتي ته تمام گهڻي تعداد ۾ هئا. ائين ڪٿي سمجهو ته هر ڏهن شاعرن مان نو اهڙا هئا ۽ انهن

ڪي ”صوفي شعرا“ جو نالو ڏنو ويو. انهن جي لاءِ ”خدا جي محبت“ جو هر هنڌ ظهور ۽ وجود هو جنهن لاءِ لفظن جي به حاجت ڪونه هئي. هنن جي مشاهدي جي مطابق ڪا دوئي ڪونه هئي. هنن لاءِ ”ڏئل“ ۽ ”اڻ ڏئل“ جي محبت ساڳئي عشق جون مختلف منزلون آهن؛ البت هڪڙي انهن مان اعلى يا مٿانهين آهي. هنن لاءِ مجازي محبوب جو عشق خدا جي عشق جو هڪ رستو آهي. هيءَ دنيا اصل ۾ حقيقي دنيا جو پڙاڏو يا تماشگاهه آهي. سڀ شيءِ خدا جو مظهر آهي. ڪابه غيريت ڪونهي، جيڪڏهن ڪو ڪفر آهي ته اهو ته ماڻهو ان کي ماسو الله کان سمجهي ۽ خدا جي طرفان نه سمجهي ۽ ان کي گهٽ وڌ نالن سان پڪاري. هو ”ظاهر“ ۽ ”باطن“ جي محبت جو قرار ڪن ٿا، ليڪن هنن لاءِ ان ظاهر ۽ باطن جو واسطو ساڳي هستيءَ سان آهي ۽ اها هستي واجب الوجود، قادر مطلق ۽ عالم ڪل، خدا جي ذات آهي.

انهيءَ قسم جي شاعرن خاص ڪري غزل کي پنهنجي اظهار بيان لاءِ منتخب ڪيو، ڇاڪاڻ ته اهو سندن تخيلي ضروريات لاءِ انتهائي مناسب هو. انهن شاعرن ئي غزل کي ان موجوده مقام تي پهچايو ۽ هنن ئي مصراعن جي درميان منطقي ربط کي غير ضروري قرار ڏنو؛ بلڪ ناقابلِ ترجيح پڻ. هنن کي اظهارِ بيان لاءِ وسيع ميدان کپندو هو، ڇو ته جنهن ڳالهه يا مسئلي بابت هنن اظهار ڪرڻ ٿي گهريو، اها بهرحال پيچيده ۽ پراسرار هئي، ڪين شعر جي هيئت لاءِ ايتري آزادي نه گهربي هئي، جيتري ان جي مواد لاءِ گهربل هئي. ان ڪري هڪ لحاظ سان ”مابعدالطبعياتي“ ۽ ”متصوّفانه“ شاعري هڪٻئي سان لنڊڙ جلنڊڙ آهن، ڇو جو ٻنهي ۾ غور فڪر ۽ گهري سوچ ويچار جو دخل آهي. اهو انهن شاعرن جو ڪمال آهي جو هو خلا ۾ ڪنهن دور افتاده شيءِ کي پڻ پنهنجي تخيل جي تيز پرواز جي زد ۾ آڻي عموميت جي رنگ ۾ رڱين ٿا ۽ ان جي وسيع تشريح ۽ تعبير ڪن ٿا. هو هڪ گهڙي ذرتيءَ تي آهن ته ٻيءَ گهڙي آسمان تي! هنن لاءِ ڪنهن اهڙي ناقابل تسخير رڪاوٽ جو وجود ڪونهي جنهن کي هو سَرَ ڪري نه سگهن!

بيشڪ قصيده گو شاعرن موضوع هڪڙو ئي اختيار ڪيو، جنهن لاءِ هنن پنهنجي روايتي اسلوب کي ڇڏي ٿي ڏنو، ليڪن هو منطقي ربط قائم رکي ٿي سگهيا ۽ رکيائون. پر ان جي برخلاف غزل جي شاعرن بلڪل هڪ الڳ ٿلڳ دنيا ۾ ٿي سوچيو، ايتريقدر جو هنن فڪر جي پابندين کي به ٽوڙي ڇڏيو ۽ منطقي حدبندين يا عام تصورات کي پڻ ڪنهن خاطر ۾ نه آندو، ان ڪري هو مجرد فڪر جي دنيا ۾ ايترو اڳتي وڌي ويا جو مٿن جڻ ته لاشعوريت جو ڪيفُ چڙهي ٿي ويو. اهي فڪر ۽ سوچ کان وڌيڪ خوابن ۽ سپنن جا شاعر هئا. هو سواءِ ڪنهن سوچي ويچار جي هڪ ڳالهه مان ٻي ڳالهه تي پهچي ٿي ويا. هو پنهنجي تخليل جي پرواز دوران هڪ خيال کان ٻي خيال تائين ۽ هڪڙي رمز کان ٻي رمز تائين ايستائين برابر وڌندا ٿي رهيا؛ جيستائين مٿن اهو رنگ يا جذبو غالب هو ۽ پنهنجو پاڻ ختم نه ٿي ٿيو. ان کان پوءِ اهو شاعر انهن رمزن کي اهڙيءَ طرح شعر جي صورت ڏيندو رهيو جيئن سونارو سون جي ساڳي تار مان ڪا مالها تيار ڪري. هاڻي ان صورت ۾ جيڪو ربط سامهون اچي ٿو، اهو منطقي نه، بلڪه نفسياتي ٿئي ٿو، ڏک مان ڳوڙها سرجن ٿا، جن جو سرچشمو وري دل آهي. مطلب ته اهڙيءَ طرح ۽ ان نموني ۾ اهو سلسلو دراز ٿئي ٿو. ليڪن انهن سڀني حالتن جو تعلق هڪ خاص قسم جي مزاج يا ڪيفيت سان ٿئي ٿو. ته به انهن جي حيثيت جدا جدا شين جهڙي ناهي، بلڪ اهي هڪ قسم جا خيالات يا احساسات آهن، جن جي تعداد ۽ ڳاڻيٽي تي ڪنهن به قسم جي پابندي ڪونهي ۽ نه وري انهن جو وجود هڪ ”ڪل“ جي تصور جو مخالف آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي ته منجهن هڪ ربط ته آهي پر اهو منطقي نه بلڪ نفسياتي نوعيت جو آهي، انهن ۾ هڪ ”وحدت“ پڻ ڪم ڪري ٿي، جيڪا فڪري نوعيت جي ناهي، البت اها ڪيفيت يا ”مزاج“ جي نمائندگي ڪري.

مطلب ته ”صوفيانه غزل“ جو واسطو ”استغراق“ واري ڪيفيت سان ٿئي ٿو. ليڪن جڏهن ذهن عوري فڪر جون حدون اورانگهي پنهنجي اصلي مارڳ تي هلڻ شروع ڪري ٿو، تڏهن ڪيس پنهنجي آڏو هر طرف وحدت ئي وحدت نظر اچي ٿي، اتي ڪثرت منجهان به اهو ئي خيال جنم وٺي ٿو ۽ آخر ۾ وري به ايڪتا جو احساس ٿئي ٿو، تنهنڪري سڀ مختلف

خيال ۽ سوچون جڏهن انهيءَ همه گير ڪيفيت جي زد ۾ اچن ٿيون ته ان جو لازمي نتيجو پڻ ان جي مثال ۽ همه گير ذات مثان شيدا ٿيڻ جي صورت ۾ نڪري ٿو، ان ڪري غزل جي باري ۾ اها دعوى ڪري سگهجي ٿي ته غزل فطرت جو اهڙو سڌو سنئون عڪس آهي، جنهن ۾ ڪثرت ۽ رنگيني هڪ همه گير وحدت جي صورت ۾ موجود آهن، حالانڪ انهن ۾ بظاهر ڪو ربط نظر نٿو اچي. اهو ئي سبب آهي جو غزل گو شاعر منطقي اضداد کي بيان ڪندي سرور حاصل ڪري ٿو، ڇو ته ان مان سندس مراد منطق جي تحقير ڪرڻ هوندي آهي. مثلاً: منطق سيکاري ٿو ته ساڳئي وقت تي ڪنهن شيءِ جو ”هجڻ“ ۽ ”نه هجڻ“ ناممڪن آهي. پر صوفيءَ جي دعوى آهي ته ”مان ڪجھ ناهيان“ هاڻي ان کان پوءِ ”ڪجھ ناهيان“ چوڻ اهو ساڳيو ”هجڻ“ ۽ مان واري ڳالھ جو مطلب ٿو نڪري. بلڪ ان کان اڳتي وڌي هو نهايت بهادريءَ سان منطق جي ان دعوى کي رد ڪري ٿو ۽ چئي ڏئي ٿو: جيتوڻيڪ ”هو“ آهي پر ”هو آهي ئي ڪونه.“ مطلب ته صرف ٻن لفظن جي ذريعي ئي هو اهو اضداد جو کيل ڏيکارڻ شروع ڪري ٿو. مثلاً: واليءَ خيرپور **(7)** جو هي غزل جيڪو اسين هت پيش ڪري رهيا آهين، ان جي مطلع جي پهرين سٽ آهي:

کهوگئي جب تيرا مکان ديکها.

هتي ”کهوگئي“ يعني برباد ٿياسين ۽ مڪان يعني گهر ٻئي دراصل هڪٻئي جا ضد آهن؛ ڇو ته گهر آبادي ۽ وسنديءَ جو نشان آهي مگر ٻيو ظاهر ظهور بربادي. هن مصرع ۾ جيڪا خوبصورتي ٻن ضدن کي هڪ هنڌ جمع ڪري پيدا ڪئي وئي آهي، ان کي في الحال اسين پاسيرو رکي ٿا ڇڏيون، ليڪن ان کانسواءِ محبت جي جنهن خاصيت جو ذڪر ڪيو ويو آهي، ان سان ”نويڪلائيءَ جو هڪ اهڙو احساس پيدا ٿئي ٿو، جيڪو هڪ ڪل جو تصور فراهم ڪري ٿو. اهو احساس هڪ صوفيءَ لاءِ ڏاڍو املھ آهي ڇو ته ان منجهان ئي کيس ”ذاتي حقيقيءَ“ جو ادراڪ ٿئي ٿو ۽ ان صورت ۾ کيس ٻي ڪا شيءِ حقيقي نظر نه ايندي آهي. بهرحال ان مصرع جي هڪڙي سنئين سيڌي معنى به آهي: جڏهن کان تنهنجي گهر تي نظر پئي اٿم ته مون کي ٻي ڪابه شيءِ نظر نٿي اچي.“ مجازي محبوب

ڪي مخاطب ٿيڻ سان ان جي اها ئي معنى نڪرندي، باقي هوئن گهر جا ڪيترا اشارا ڪنايا آهن. مثلاً: اسان جو بدن روح جو گهر آهي.

هاڻي ٻي مصرع ڏسو:

مٿ گئي جب تيرا نشان ديکها

هتي ”مِٽ گئي“ ۽ ”نشان“ جا ٻئي الفاظ وري ساڳي نوعيت جا آهن. يعني هڪٻئي جا ضد آهن. هاڻي انهن لفظن کي مطلع ۾ آڻڻ جو مقصد هو ته انهيءَ نفسياتي حالت يا ڪيفيت جي نشاندهي ڪئي وڃي جيڪا ذات حق جي تلاش ۽ سندس همهگير محبت لاءِ ناگزير آهي. بلڪل جنهن محبت جي ڪري ٿوري بيخودي ۽ پاڻ سوارڻ جهڙيون ڪيفيتون پيدا ٿين ٿيون.

منهنجي خيال ۾ اها ڳالهه دلچسپيءَ کان خالي نه ٿيندي جيڪڏهن چند لفظن ۾ آءٌ اهو واضح ڪرڻ جي ڪوشش ڪريان ته ڪيئن باقي مصراعون جيڪي بظاهر هڪ ٻئي کان منطقي طور بلڪل الڳ لڳن ٿيون، سي دراصل هڪ استغراقي ڪيفيت جي حصي هئڻ سبب هڪٻئي سان ڳنڍيل آهن. هاڻي ان لحاظ کان ڏسجي ته ٻي بند ۾ هڪ فطري مظهر جي شاهدي وسيلي ساڳئي دليل کي وزندار بڻايو ويو آهي. پر ان جي پهرين مصرع به غير وزنائتي ناهي. ”بهار“ گل کي خوش آمديد چوي، ان ۾ پڻ انهيءَ ابدي رات ڏانهن ڳجهو اشارو آهي جنهن جنهن ۾ ”تخريب“ ۽ ”تخليق“ ٻئي آهن. وري ڏسو ته بلبل به گل تي تڏهن عاشق ٿئي ٿي جڏهن گل تي بهار جي نظر پوي. اهڙيءَ طرح عشق جو پيدا ٿيڻ بهار جي طرفان گل جي خوش آمديد تي منحصر آهي. ٻين لفظن ۾ حُسن اڳ ۾ وجود وٺي ٿو. پر بلبل جي عشق ۾ مبتلا ٿيڻ سان ئي ڪائنس ٻيون سڀ ڳالهيون ڇڏائجي وڃن ٿيون. مطلب ته ڪائنس ٻيون سڀ شيون وسري وڃن ٿيون، سواءِ هڪ محبوب جي!

اهڙيءَ طرح ٽين بند جو بظاهر ٻئي بند سان اجا به گهٽ ربط آهي. پر اهو به سچ آهي ته ٽيون بند ٻي مان ئي جنم وٺي ٿو، بلبل وانگر آءٌ به

محبوب جي رحم ڪرم تي آهيان، سڀ ڪا شيءِ محبوب ڏانهن روان دوان آهي. منهنجي پنهنجي ڪا به شيءِ ڪونهي، حد ته اها آهي جو منهنجي دل ۽ زندگي به منهنجي اختيار ۾ ڪونهن. آءٌ پنهنجي دل وڃائي ويٺو آهيان. مون کي هن پنهنجو غلام بنائي ڇڏيو آهي ۽ آءٌ پوري ريت هن جي اختيار ۾ آهيان. اهڙيءَ طرح ڳاڙهي رنگ جو اشارو ”حِنا“ يعني مينديءَ ڏانهن آهي ۽ ان مان مراد رَتُ يا خون پڻ آهي. هن سٽ مان اهو پڻ واضح ٿئي ٿو ته ڪيئن نه ”مجازي“ ۽ ”حقيقي“ عشق ٻئي هڪڙي سطح تي اچي پاڻ ۾ گڏجن ٿا؛ بلڪ ٻنهي جو اظهار سڳين لفظن ۾ ساڳي اندازِ بيان ۾ ممڪن ٿيو پوي. ٻئي انساني روح اندر هڪڙي ئي قسم جي نفسياتي ڪيفيتن کي جنم ڏين ٿا. اهڙيءَ طرح اهي انسان کي ”پاڻ وسارڻ“ ۽ هن ماحول کان لاتعلق ٿيڻ ۾ مدد ڪن ٿا، جيڪي ڳالهيون وري ”هن حياتيءَ کي وڃائي“ ”ابدي“ حياتي حاصل ڪرڻ لاءِ ضروري آهن.

اهڙي طرح چوٿين مصرع انهيءَ ساڳي مطلب کي وڌيڪ واضح ڪري ٿي ۽ لڳي ٿو ته اها پڻ اڳين مصرع مان نڪتي آهي، يعني جيتوڻيڪ هڪ زاهد ۽ عابد انسان پنهنجا سڀ ظاهري فرض پورا ڪري ٿو، ليڪن اها عبادت ڪنهن ڪم جي ناهي جيستائين هو پنهنجي معبود هستيءَ سان ”عشق“ نٿو ڪري. وڌيڪ هن مصره ۾ جيڪي الفاظ آندا ويا آهن جهڙوڪ: ”سر پهوڙنا“ ”سنگِ آستان“ ۽ ”ڪعبو“ وغيره؛ انهن ۾ نه رڳو آواز جي خوبصورتي جهلڪي ٿي، پر انهن ۾ هڪ قسم جي حقيقي نسبت پڻ موجود آهي. هاڻي انهن سڀني ڳالهين جو ٻيو ڪو مقصد ڪونهي سواءِ هن جي ته اسين جيڪي ڪجهه ڪريون، ان جو اصلي سرچشمو يا معنى ”عشق“ هجڻ کپي.

هاڻي ان لحاظ کان پنجون بند پڻ چوٿين سان جڙيل محسوس ٿئي ٿو، بلڪ ساڳي ڪيفيت جي ترجماني ڪري ٿو. ظاهري معنى کان سواءِ ٻي ڳالهه جيڪا واضح ٿئي ٿي سا اها ته ارادو عمل جي برابر ناهي. يعني آسمان ڏانهن نهارڻ آسماني مدد گهرڻ جي مترادف ناهي. ان کانسواءِ هن مصرع مان اهو اشارو پڻ ملي ٿو ته جيڪو ماڻهو عشق ڪري ٿو، اهو ڪڏهن به محبوب جي روش جي شڪايت نٿو ڪري. اسان جا شڪوه

شڪايتون ان ڪري آهن چاڪاڻ ته اسان ان ڪي ڏسي نٿا سهون جيڪو اهي دک درد ڏئي ٿو. وڏي ڳالھ ته اسان جو هن سان عشق ڪونهي، نه ته مجازي محبوب جو جور و جفا پڻ ڪڙاڻ بدران مٺاڻ آهي، جيڪڏهن اسين حسن ازل کي ڏسي سگهون ها ۽ سندس تخليق جي سوپيا کي سمجهي سگهون ها، ته پوءِ اسين ضرور ساڻس پيار ڪريون ها.

حقيقت اها آهي ته هڪ دفعي پيار ٿيڻ کانپوءِ اسان اُن شيءِ جي شڪايت نه بلڪ واکاڻ ڪندا آهيون. آخري بند يعني مقطع جو مقصد ازخود واضح آهي. بلڪ پوري ڪيفيت جي انتها ان مان ظاهر آهي. شاعر نهايت واضح لفظن ۾ ٻڌايو آهي ته ڪثرت پويان وحدت آهي ۽ صورت جو اختلاف ڪا معنى نٿو رکي؛ بلڪ هن هڪڙي ئي ذات کي ڏٺو آهي ۽ ڏسي ٿو ۽ ان کي ئي هر جڳھ تي ۽ هميشه پسيو آهي.

هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته مترجم بند کي چؤسٽي جي صورت ۾ پيش ڪيو آهي. گويا پوري ترجمي ۾ به سٽون اصلي شعر جي هڪڙي مصرع يا سٽ برابر آهن. اهڙيءَ طرح قافيو به انگريزي طرز جو اختيار ڪيو ويو آهي. بهرحال وڏي ڪوشش ڪئي وئي آهي ته آخري لفظ يعني ”رديف“ جو بچاءُ ڪيو وڃي ۽ ان کان علاوه خاص لفظن کي به برقرار رکيو وڃي.

آءٌ نٿو سمجهان ته ”پوئٽري ريويو“ جي پڙهندڙن لاءِ مشرقي شاعري جي تعارف طور هن کان وڌيڪ ٻي ڪا شيءِ موجود آهي. خاص ڪري اردو ۽ فارسيءَ ۾ مقبوليت جي لحاظ کان غزل نمائنده صنف جي حيثيت رکي ٿو. ان ڪري هتي اسان رياست جي هڪ جديد حڪمران جي اها تخليق پيش ڪئي آهي؛ جنهن ۾ قدامت جون سڀ خوبيون پڻ عمدگيءَ سان موجود آهن.

حوالا

(1) حافظ Hafiz (1326-1390AD)

اصل نالو محمد شمس الدين، تخلص حافظ، فارسي زبان جو وڏي ۾ وڏو غزل گو شاعر تسليم ٿئي ٿو، جيتوڻيڪ ٻيو شعر به چيو اٿس؛ پر سندس غزلن جو مجموعي ديوانِ حافظ نهايت مشهور آهي. حافظ جو اندازِ بيان نهايت منفرد، لطافت سان پُر ۽ تغزل سان پرپور آهي. ھڪڙي راءِ اها به آهي ته دنيا ۾ اڃ تائين ڪوبه شخص غزل ۾ سندس همسر نه ٿي سگهيو آهي. ديوانِ حافظِ جي چونڊ غزلن جو سنڌيءَ ۾ ترجمو محمد يعقوب نياز ڪيو آهي جيڪو سنه 1983ع ۾ آگم پبليڪيشن طرفان شايع ٿيو.

(2) ٿامس مُور Thomas Moore (1779-1852A.D)

انگريزي ٻوليءَ جو آئرش نسل جو شاعر، جنهن جو ڪتاب Irish Melodies مشهور آهي. هو نثر نگار به هو. هن انگريزيءَ جي مشهور شاعر بائرن جي سوانح عمري به لکي هئي.

(3) جان ڏَن John Donne (1573-1642 AD)

ڏن انگريزي شاعريءَ ۾ ان ڪري خاص اهميت جو حامل آهي چاڪاڻ ته هن پاڻ کان اڳين شاعرن خاص ڪري اسپينسر جي مقابلي ۾ پنهنجي هڪ نئين رنگ جي ابتدا ڪئي. سندس شاعريءَ ۾ عام تصورات ڪونه ٿا ملن. بلڪ هن جو سارو زور معنى جي ڳوڙهائي ۽ باريڪيءَ

تي رهيو آهي. يعني سندس شاعريءَ ۾ انتهائي دقتِ نظر کان ڪم ورتو ويو آهي. شايد ان ڪري ڪيس مابعدالطبعياتي شاعرن جو سر موڙ ڪوٺيو ويو آهي. هو پنهنجي مقدس گيتن (Holy Sonnets) ۾ انسان کي عاشق، خدا کي محبوب ۽ شيطان کي انسان جو رقيب چوي ٿو.

(4) ڪراشا Richard Crashaw (1612-1649)

هن کي انگريزي ٻوليءَ جو مذهبي شاعريءَ جو نمائندو شاعر تسليم ڪيو وڃي ٿو. هو جان ڊن جي مڪتبه فڪر سان تعلق رکي ٿو، جنهن کي ڊاڪٽر جانسن مابعدالطبعياتي شاعر ڪوٺي ٿو، جيتوڻيڪ هن هر قسم جا نظم لکيا، پر سندس مذهبي نظم ئي سڀ کان بهتر آهن.

(5) والر Edmund Wallar(1606-1667AD)

والر جي شاعريءَ ۾ غنائيت پنهنجي پوري زور تي آهي. ان هوندي به فڪري لحاظ کان هو ڊن جي مڪتبه شاعريءَ سان متعلق رهيو. البت هن انگريزي شعر جي هيئت ۾ نوان تجربا ڪيا.

(6) ڊاڪٽر جانسن Doctor Jhonson (1709-1784AD)

هو انگريزي ادب ۾ ڪلاسيڪيت جو وڏي ۾ وڏو علمبردار ليکيو وڃي ٿو. بلڪ ڪلاسيڪيت وٽس عقيدي جي درجي تي پهتل هئي. ليڪن اها عجيب ڳالهه آهي ته هو حد درجي تائين انفراديت پسند پڻ هو.

ڊاڪٽر جانسن جي زندگي، سياست ۽ نظرين تي مشتمل جيمس باسويل (1740-1795) جيڪا سوانح عمري لکي، تنهن کيس امر بنائي ڇڏيو. جانسن جي سڀ کان اهم تصنيف انگريزي زبان جي لغت آهي، جنهن تي هن سالن جا سال ڪم ڪيو ۽ پاڻ اڪيلي سر ان کي ڇپائي شايع پڻ ڪيو.

جانسن شاعر به هو ته نثر نگار به. ليڪن اصل ۾ هو نقاد هو. سندس تصنيف (Lives of Poets) انگريزي تنقيد نگاريءَ جو عظيم شاهڪار آهي. ڪلاسيڪيت جي نمائندي جي حيثيت ۾ هو روايتن ۾ ايمان رکندو هو. هن جي خيال ۾ شاعريءَ کي مهذب دنيا سان واسطو رکڻ گهرجي ۽ اخلاق جو دامن ڪنهن به صورت ۾ ڇڏڻ نه گهرجي.

(7) مير علي نواز ناز Mir Ali Nawaz “Naz” (1884-1934AD)

مير علي نواز ولد مير امام بخش خان خيرپور رياست جي حڪمران خاندان جو فرد هو. ننڍپڻ کان ئي سندس تعليم و تربيت تي خاص ڌيان ڏنو ويو ۽ ان ڪري کيس لاهور، ديرادون ۽ لنڊن جي تعليمي ادارن ۾ موڪليو ويو. ان ڪري ڪافي سير و سياحت به ڪيائين.

مير صاحب کي فنون لطيفه خاص ڪري شاعريءَ سان عشق هو. هو رائل سوسائٽي آف آرٽس لنڊن جو فيلو ۽ پوئٽري رويو سوسائٽي لنڊن جو صدر به ٿي رهيو. ياد رهي ته انهيءَ سوسائٽيءَ جي رسالي لاءِ علامه

صاحب مثيون مضمون لکيو هو ۽ ان ۾ مير علي نواز ناز جي غزل جو ترجمو جيڪو ايلسا قاضيءَ ڪيو هو، ڇپيو هو.

مير علي نواز پنهنجي پيءُ جي وفات کانپوءِ 25 جون 1921ع تي رياست خيرپور جو حڪمران ٿيو. سندس زندگيءَ ۾ لاهور جي ڳائڻي اقبال بيگم عرف باليءَ سان عشق جو قصو مشهور آهي. تازو يعني سنه 1987ع ۾ مير صاحب جي شاعريءَ جو مجموعو ”ڪليات ناز“ جنهن کي مرحوم عطا محمد حامي خيرپوري مرتب ڪيو هو، سنڌي ادبي بورڊ ڇپائي پڌرو ڪيو.

اقبال

(ڊاڪٽر محمد اقبال لاهوري)

[اپريل 1958ع ۾ ڪراچيءَ ۾ علامه اقبال جو ڏينهن ملهايو ويو، ان موقعي تي علامه صاحب هيٺئين تقرير ڪئي.]

□

مَن ڪَانَ يُرِيدُ الحَيوٰةِ الدُّنيا وَزِينَتَها نُوَفِّ اَعمَالُهم فِيهَا وَهُم فِيهَا لاَ يُبخَسُونَ اُولـــٰئِڪ الّذِينَ لَيسَ لَهُم فِي اَلاخِرَة اِلاالنَّار وَ حَبِطَ مَا صَنَعُو فِيهَا وَ بَاطِلُ مَّا ڪَانُو يَعلَمُونَ.

ووَاحي ربُّڪ الي النَّحل اَنِ اتَّخِذي من الجبال بيوتاً وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمّا يَعرِشُونَ ثُمَّ ڪُلِي من ڪُلّ الثَّمرات فاسلڪي سُبل رَبِّڪَ ذُلُلا.

يَخْرُجُ مِن بُطُونِها شَرَابُ مُّختَلِفُ اَلنوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ اِن في ذالِڪَ لاَيَةً لِقوم يَّتَفَڪُرُونَ.

آءٌ اقبال اڪيڊميءَ جي صدر ۽ ڪائونسل جي ميمبرن جو ٿورائتو آهيان، جن مون کي هيءُ موقعو فراهم ڪري هن اهم تقريب ۾ توهان سان شريڪ ٿيڻ جي عزت بخشي آهي.

مٿيءَ جي نئين حياتي گل هو؛ يا ائين ڪٿي چئو ته گِل مان ئي گُل ٿيو.

ٻئي طرف شاعر ٿيڻ ماڪيءَ جي مک جو مقدر ٿيو. اقبال ”ديوان غالب“ (1) جي تصويرن واري ايڊيشن ”مرقع چغتائي“ (2) جي مهاڳ ۾ لکي ٿو: ”جديد دؤر فطرت مان الهام حاصل ڪري ٿو. ليڪن فطرت ته محض ”هست“ يا ”هجڻ“ (is) جو نالو آهي، ۽ اها ڪيئن هجڻ کپي (ought)، ان سلسلي ۾ فطرت پاڻ اسان جي تلاش ۾ مکيه رڪاوٽ آهي. پر اها ئي اها ڳالھ آهي، جنهن جو جواب هڪ فنڪار کي پنهنجي وجود جي گهراين ۾ ڳولي لهڻو آهي.

اقبال جا اهي لفظ ڪجھ منجهائيندڙ آهن، چو ته ان جو مطلب وٺي سگهجي ٿو ته فنڪار کي ”هجڻ“ کي ”ڪيئن هجڻ کپي“، سان هم آهنگ ڪرڻ لاءِ مسلسل جدوجهد ڪرڻي آهي. ٻين لفظن ۾ فطرت اسان جي زندگيءَ ۾ اهم ڪردار ادا نٿي ڪري . پر اها ڳالھ به صحيح ڪونهي. اقبال پاڻ چوي ٿو.

نوائي من ازان پر سوز وبي باڪ و غم انگيز است،
بخاشاکم شرر افتاد، وباد صبحدم تيز است.

[منهنجو آواز انهيءَ ڪري سوز سان پريل، بي خوف ۽ درد جاڳائيندڙ آهي؛ جو منهنجي ڪکائين جهوپڙيءَ مٿان هڪ چڻنگ اچي ڪري آهي ۽ صبح جو هير پڻ تکي پئي گهلي.]

هتي ظاهر آهي ته ”بادِ صِبحدم“ مان مراد وايو منڊل يا فطرت آهي، جيڪا چڻنگ يعني شراري کي پنيٽ ٿيڻ ۾ مدد ڪري ٿي.

حقيقت اها آهي ته فطرت خود هڪ فنڪار ۽ هست يا ”هجڻ“ کي ”ڪيئن هجڻ کپي“ سان هم آهنگ ڪري ڇڏيو آهي. تنهنڪري فنڪار جو هيءُ ڪم تفريق آهي، ان کي پنهنجي نغمه سرائي ذريعي حل ڪري. پر جيڪڏهن ائين آهي ته پوءِ انهيءَ نغمه سرائي مٿان ايڏي تنقيد ڇو؟ اهڙيءَ طرح يتبعهم الغاؤن (انهن جا پوئلڳ گمراھ آهن) جي سرزنشين ڇا لاءِ؟

بلڪ اهو به چيو ويو ته : (شعر الشعراء هم الي النار) يعني سڀني ڪان وڌو شاعر انهن کي باھ ڏانهن ڇڪي ٿو، جيتوڻيڪ پوءِ ان ۾ هيءَ ترميم ٿي: ان من البيان سِحراً يعني بيشڪ شاعريءَ ۾ جادوءَ جو اثر آهي يا ”ان من الشعرا الحڪمة يعني شاعريءَ ۾ حڪمت آهي، تنهنڪري ائين پيو نظر اچي، ته شاعر ٻن قسمن جا آهن: هڪڙا ”حڪمت جون ڳالهيون ڪن ٿا ۽ ٻيا فقط دائمي باھ ڏانهن وٺي وڃن ٿا.“

ان ڳالھ ڏانهن هڪ هلڪو اشارو اقبال جي انهيءَ ساڳي ”مهاڳ“ جي آخري حصي ۾ ملي ٿو، جنهن ۾ هو چوي ٿو:

”جيستائين اسلام جي ثقافتي تاريخ جو تعلق آهي، منهنجو عقيدو آهي ته سواءِ فنِ عمارت سازي جي؛ اسلام جا ٻيا فن جهڙوڪ: موسيقي، مصوري توڙي شاعري پڻ اڃا وجود ۾ اچڻا آهن. يعني اهو فن جنهن جي ذريعي انسان پاڻ ۾ تخلقو باخلاق الله واريون خدائي صفتون پيدا ڪري سگهي.

هتي ان ڳالھ ڏانهن واضح اشارو موجود آهي ته نه رڳو شاعريءَ ۾ فن جا مختلف قسم آهن، بلڪ ”اسلامي شاعري“ ۽ ”اسلامي آرٽ“ جا پڻ امڪان موجود آهن. هن هنڌ هيءَ ڳالھ خاص ڪري قابل ذڪر آهي ته شاعريءَ جي اهڙي تقسيم جو ذڪر نه رڳو قرآن پاڪ ۽ اقبال ڪيو آهي، بلڪ يونانين جي دؤر کان وٺي جڏهن افلاطون **(3)** چيو هو ته ”جمهوريه“ ۾ شاعر نه هوندا؛ تڏهن ان جو اهو ئي مطلب هو. وڌيڪ ويجهڙائيءَ واري دؤر ۾ وري ٽالسٽاءِ **(4)** پڻ موسيقي سميت، پنهنجي دؤر جي سڀني فنونِ لطيفه جو سخت مخالف هو. هاڻي اچو ته ”مشڪوڪ آرٽ“ جي خطرات بابت، اقبال جي انهيءَ ساڳي مهاڳ ۾ جيڪي ڪجھ چيو ويو آهي، تنهن تي غور ڪريون.

”قوم جي روحاني صحت جو گهڻو دارومدار انهيءَ الهام تي آهي جيڪو سندس شاعرن ۽ فنڪارن کي پلئه پوي ٿو، ليڪن اهو الهام پنهنجي وس ۾ ناهي جو ان جو انتخاب ڪري سگهجي. اها ته ذات آهي ۽ جيستائين

اها ڏات ڏٽيءَ کي ملي نه آهي تيستائين ان جي صحيح پرک پڻ ڪري نٿي سگهجي. ان ڪري زوال پذير نوعيت جو الهام جيڪو اهڙي قسم جي شاعري يا مصوري جو سبب بنجي ٿو ۽ عام ماڻهن کي پاڻ ڏانهن راغب ڪرڻ جي سگهه رکي ٿو؛ اهو اٽيلا **(5)** ۽ چنگيز خان **(6)** جي فوج ظفر موج کان وڌيڪ تباهه ڪن ثابت ٿي سگهي ٿو؟

ڪجهه دير لاءِ اسان کي اقبال جي انهن لفظن تي هرو ڀرو فڪرمند ٿيڻ جي ضرورت ناهي (ڇو ته انهن مان غلط فهمي پيدا ٿي سگهي ٿي) جيئن اسان مٿي ذڪر ڪيو ته هڪ فنڪار کي تخلقو باخلاق الله جيڏو عظيم مقصد حاصل ڪرڻ لاءِ شعوري طور جهدوجهد ڪرڻي پوندي. بلڪ انهيءَ دوران اسان هن معاملي جو جائزو وٺون ٿا ته ”اسلامي شاعري“ ڇا آهي ۽ اها غير اسلامي شاعريءَ کان ڪيئن مختلف آهي. هاڻي جڏهن اسان اهو تسليم ڪري چڪا آهيون ته فن جا ڪيترا قسم آهن ته پوءِ اسان کي اهو ڄاڻڻ گهرجي ته اقبال جو فن ڪهڙي قسم جو آهي، ۽ ڇا سندس اهو فن ”اسلامي شاعريءَ“ جي زمري ۾ شمار ڪري سگهجي ٿو!؟

يونانين ۽ ٽالسٽاءِ جي وچ واري عرصي ۾ اقبال جو مرشد مولانا رومي **(7)** اچي ٿو، جنهن جي راءِ اسين هيٺ خود سندس لفظن ۾ پيش ڪريون ٿا. هلندي هلندي حضرت عمر رضه **(8)** جو اهو قول به ٻڌي ڇڏيو، جنهن ۾ هن چيو هو:

كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه

هاڻي مولانا روميءَ جي راءِ اجهو هن ريت آهي:

”ياران كه نزد مِن آيند از بيم آن كه ملول شوند، شعر مي گويم تابدان مشغول شوند- ورنه من كجا شعر از كجا! والله كه من از شعر بيزارم. پيش مِن بدترازان چيزي نيست.“

(آءٌ انهن دوستن جي ملول ٿيڻ جي انديشي کان جيڪي منهنجي صحبت خاطر اچن ٿا، شعر چوان ٿو ته جيئن اهي مشغول رهن، نه ته آءٌ ڪٿي، شعر ڪٿي؟ خدا جو قسم آءٌ شعر کان بيزار آهيان. مون وٽ ان کان وڌيڪ خراب ٻي ڪا شيءِ ڪونهي.)

معلوم ٿيو ته رومي پنهنجن يارن دوستن جي وندر لاءِ شعر چوندو هو، باقي هونئن پنهنجي چواڻيءَ هو ته شعر مان تنگ هو.

هينئر اسين اقبال جا پنهنجا الفاظ جيڪي هن پنهنجي شاعريءَ متعلق چيا آهن، پيش ڪريون ٿا:

مري نوائي پريشان کو شاعري نه سمجهه،
که مين هون محرم- راز- درون- ميخانه،
نه باده هي، نه صراحي، نه دؤر- پيمانه،
فقط نگاهه سي رنگين هي بزم- جانانه.

واضح ٿيو ته اقبال ”نگاهه“ کي شاعريءَ جو روح سمجهي ٿو ۽ باقي ٻيون سڀ ڳالهيون سندس نظر ۾ ان جي اظهار جو ساز و سامان ۽ ذريعا آهن.

هو پنهنجي ”نگاهه“ جو تصور هن ريت کولي پڌرو ڪري ٿو:

خرد کي پاس خبر کي سوا ڪچهه اور نهين،
ترا علاج نظر کي سوا ڪچهه اور نهين.

هو پنهنجي نقطئه نگاهه جي وڌيڪ وضاحت هيٺين خوبصورت مصراعن ۾ ڪري ٿو:
اقبال ني کل اهلِ خيابان کو سنايا،
يه شعر نشاط آورو پرسوز و طربناک،
مين صورت گل دست صبا کا نهين محتاج،

کرتا هي ميرا جوش جنون ميري قبا چاڪ.

ٻئي هنڌ انهيءَ نقطي کي هن ريت چٽو ڪري ٿو:

اي اهلِ نظر ذوقِ نظر خوب هين ليکن،
جوشيء کي حقيقت کو نه ديکهي وه نظر کيا،
الفاظ کي پيچون مين الجهتي نهين دانا،
غواص کو مطلب هي صدف سي که گهر سي.

پڙهندڙن کي وڏيڪ بيزاريءَ کان بچائڻ خاطر
ايترو ٻڌائجي ته هن کان پوءِ ايندڙ آخري شعر
لفظ ”معنیٰ“ کي ظاهر ڪري ٿو، جنهن بابت
اسان بعد ۾ ڳالهائينداسون.
جس معنی پيچيده کي تصديق کري دل،
قيمت مين وهي بڑه کي هي تابنده گهر سي.

رومي ته ان کان به گهڻو اڳتي نڪري ويو. بلڪ گستاخ ٿيڻ جي حد تائين؛ جڏهن هن چيو:

ماز قرآن مغز را برداشتيم،
اسخوان پيشِ سگان اندا ختيم.

(اسان قرآن پاڪ منجهان ان جو مغز ڪڍي ورتو، باقي هڏا ڪتن جي آڏو اڇلائي ڇڏينداسين.)

هنن سمورين ڳالهين مان پڙهندڙن تي اهو واضح ٿي چڪو هوندو ته اقبال جو پورو ڌيان ”معنیٰ“ تي مرڪوز هو ۽ نه ظاهر يا ”صورت“ تي! بهرحال ائين به هرگز نه سمجهڻ گهرجي ته هن ”صورت“ کي نظرانداز ڪري پاڻ کي رڳو ”معنیٰ“ سان وابسته رکيو هو. بلڪ اهڙيءَ طرح اصل صورتحال کي سمجهڻ ۾ غلطي ٿيندي. ائين ڪونهي ته ڪو هو چاڻي واڻي ”صورت“ کي نظرانداز ڪري ٿو، ليڪن هن لاءِ القا يا الهام يا اتساهه جو ذريعو صرف ”معنیٰ“ آهي ۽ نه ”صورت.“ اهڙي قسم جو الهام، جيئن اقبال پاڻ چوي ٿو، خدا ئي ذات آهي.

ذالک فضل الله يؤتيه من يشاءُ

يعني هن جو الهام ”صورت“ جي سطح جو ناهي، بلڪ اهو فڪر و نظر جي سطح تي اپري ٿو.

هاڻي اها ڳالهه اسان کي شاعريءَ جي انهيءَ ڪلاسيڪي وصف ڏانهن وٺي وڃي ٿي، جيڪا هڪ دفعي ملٽن (9) پاڻ مرتب ڪئي هئي، هن جو چوڻ هو ته شاعري سادي، جذبات کي اپاريندڙ ۽ جوش سان پرپور هئڻ گهرجي!

پر اسين ڏسون ٿا ته اقبال ”جذبات“ سان ڪو واسطو نٿو رکي، اسان مٿي سندس جن به شعرن جو حوالو ڏنو آهي، تن سڀني مان صاف ظاهر ٿي رهيو آهي ته هو نه ”جذباتيت“ جو شڪار ٿئي ٿو ۽ نه وري حّساسيت کان متاثر ٿئي ٿو. هن جي ذات ”نظريي“ يا ”معنیٰ“ جي سطح تي متحرڪ ٿئي ٿي. ان ڪري آڳاٽي دؤر جا تضاد جيڪر سندس شعر کي محض ”ناصحاڻو نظم“ چون ها جيڪو شعر سڏجڻ جي لائق نه هو، چاڪاڻ ته هنن جي نظر ۾ شاعريءَ جو جذباتيت سان وابسته هجڻ لازمي هو. ڪابه غنائي شاعري جذبات جي شدت کانسواءِ جنم نه وٺي سگهندي آهي، ان ڪري هو ڪنهن به نظريي تحت شاعري ڪرڻ کي خشڪ فلسفيانه تعليم برابر سمجهندا هئا. انهيءَ ڪري سندن نظر ۾ اهڙي شاعري الهامي هجڻ جي بدران محض تڪ بنديءَ واري شاعريءَ جو روپ هئي،

ليڪن هتي اقبال ”صورت“ کي نٿو سمجهي. هو محض ”معنیٰ“ سان واسطو رکي ٿو ۽ بس.

رومي ٻه قدم اڃا اڳتي آهي. هو وري ”صورت“ جي ڪنهن به قسم سان ڪو واسطو رکڻ نٿو گهري. غزالي **(10)** وري پنهنجي يڳاني فلسفيانه انداز ۾ ان ڳالهه کي هيئن ٿو پيش ڪري ته اڳلو جهان معنیٰ جو جهان آهي ۽ نه صورت جو!

هتي اهو سوال پڇي سگهجي ٿو ته ڇا ”معنیٰ“ صورت جي ويس ڍڪڻ ڪانسواءِ اسان تائين پهچي سهي ٿي؟ اهڙيءَ طرح خيال يا فڪر کي وري ”علامت جي معنیٰ“ (Meaning of Symbol) سڏيو ويندو آهي. ان هوندي به علامتن کان الڳ خيالن جو وجود ڪونهي، پوءِ اهي خيال فطري هجن يا ٻوليءَ جي لفظن وسيلي ظاهر ڪري سگهڻ جهڙا پر اهي هر حالت ۾ علامتن جو اظهار ڪن ٿا ۽ انهن سان واڳيل رهن ٿا.

انهيءَ دليل جو جواب هيءُ آهي ته بيشڪ ظاهري ”صورت“ کي ختم ڪري نٿو سگهجي، پر سارو زور ”معنیٰ“ تي ڏنو وڃي ٿو ۽ نه صورت تي.

هن کي هڪ مثال ذريعي واضح ڪري سگهجي ٿو. آڳاٽي وقت ۾ پلاٽ جي دريافت ۽ قصي جي اصليت تي وڌو زور هو؛ بلڪ ان کي ئي ادبي تخليق جي خاص خوبي سمهيو ويندو هو. قرآن پاڪ اچي اهو سڀڪجهه تبديل ڪري ڇڏيو. ان ۾ بيشڪ پراڻا قصا بيان ڪيا ويا آهن، ليڪن بلڪل نئين معنوي اهميت سان. هاڻي قصو خود به اهميت وارو نه هو پر اصل اهميت ان نئين شراب جي هئي جيڪو پراڻين بوتلن ۾ پريو ويو هو. ليڪن اقبال انهيءَ شراب سان پريل بوتل واري ڳالهه مان به راضي نٿو ٿئي، پر هو شراب کان به اڳيرو ان جي اهميت جي ڳولا ڪري ٿو:

يا رب درونِ سينه دل باخبربده
در باده نشه را نگرم آن نظر بده.

(اي پالڻهار، منهنجي اندر هڪ باخبر دل عطا ڪر، مون کي اها نظر ڏي، جنهن سان شراب اندر سمايل نشي کي ڏسان.)

قرآن پاڪ جي انهيءَ تحريڪ ادبي دنيا ۾ هڪ نئين روايت جو بنياد وڌو، جنهن جي پوءِ ڪيترين قومن جي ناميارن اديبن لاشعوري طور تي پيروي ڪئي. ڊانٽي **(11)** ۽ شيڪسپيئر **(12)** هڪ پراڻو قصو کڻي ان کي نئين معنى پهرائڻ جي ڪوشش ڪندا هئا، شيڪسپيئر جا سڀ پلاٽ پراڻا قصا آهن ۽ هن هڪڙو به نئون قصو نه گهڙيو آهي. ليڪن هن انهن کي جيڪا معنى ڏني آهي، اها بلڪل نئين آهي. ڪانئس پوءِ ملٽن به ائين ڪيو. اهڙيءَ طرح جرمن ادب جي مشهور ۽ نمائنده اديب گوئٽي **(13)** پڻ فطري طور تي اهو طريقو اختيار ڪيو. مثلاً:فاسٽس (Faustus) ۽ افيجينا (Iphigenia) جي قصن تي اڳيان اديب پڻ طبع آزمائي ڪري چڪا هئا، پر گوئٽي جي لکيل فاسٽس ۽ افيجينا جي معنوي اهميت ڪانئس اڳ وارن اديبن کان قطعي مختلف ۽ نرالي آهي. اهي سڀ ڳالهيون ثابت ڪن ٿيون، ۽ جيئن اسان اڳ ۾ به چئي چڪا آهيون، ته جڏهن کان وٺي قرآن پاڪ دنيا ۾ آيو، تڏهن کان وٺي سڄي اهميت ”معنى“ کي ملڻ لڳي ۽ نه ظاهري صورت کي!

ليڪن هتي وڌيڪ وضاحت طلب ڳالهه صرف اها آهي ته ان کي اسلامي ڪيئن ٿو چئي سگهجي؟ اسان اها ڳالهه ڪري چڪا آهيون ته انهيءَ روايت جو بنياد قرآن پاڪ وڌو. پر اهو اسان جو محض هڪ اندازو هو. اسلامي تاريخ جي موجوده مرحلي جي اهم تقاضا اها آهي ته اسين جيڪي پاڻ کي مسلمان سڏايون ٿا، انساني ارتقا جي باري ۾ اسلام جي نقطه نظر کي پروڙيون ۽ پرجهيون. يورپ جڏهن سن بلوغت تي پهتو ته اتي مورڳو ان ڳالهه جو انڪار ڪيو ويو ته ڪو مذهب به ارتقا يافته آهي ۽ مذهب به ڪا تاريخي حيثيت رکي ٿو. هنن جو سمورو زور يهوديت، اسلام ۽ عيسائيت، واري ترتيب تي رهيو. هو عيسائيت کي اسلام کان اڳ ۾ رکڻ

لاءِ تيار نه هئا، ڇاڪاڻ ته ان ريت عيسائيت جي تاريخي اهميت ۽ حيثيت گهٽجي ٿي وئي. ان جي باوجود سمجهڻ وارا سمجهن ٿا ته اها تاريخ سان ڇاڙي واڙي هٿ چراند ڪرڻ جي برابر آهي بلڪ اها پوري تاريخ کي غلط رنگ ڏيڻ ۽ مسخ ڪرڻ جي ڪوشش آهي.

سوال آهي ته اسلام ۽ ٻين مذهبن جي درميان ڪهڙو خاص فرق ۽ اختلاف آهي؟ سڀ کان پهريون ۽ مکيه فرق اهو آهي، ته اسلام ظاهري رسمن ۽ روايتن کي گهٽ ۾ گهٽ روا رکيو آهي. ان جي مقابلي ۾ اوائلي مذهبن جو سڄو زور ”رسم و رواج“ ۽ ”ظاهري پابندين“ تي هو. ڪوبه مذهبي ڪم پادري ۽ پنڊت جي هٿان تقريب يا رسم کانسواءِ ٿي نه سگهندو هو. ان کانسواءِ انهيءَ رسم جي ادائگي مقرر ٿيل طريقي ۽ ماحول ۽ مخصوص جڳهه کانسواءِ ٿي نه سگهندي هئي، پوءِ اها عيسائين جي ڪليسا هجي يا يهودين جي عبادت گاهه، پر ان جو هئڻ لازمي هو. حد ته اها هئي جو ڪنهن به پوئلڳ لاءِ ان کان وڌيڪ سوچڻ گناهه هو؛ تان جو هڪ فارسي شاعر جي چواڻي هي موقعو آيو:

تاز بخششهاي آن سلطان دين،
مسجد مِا شد همه روئي زمين.

(تان جو ان سلطان، دين جي مهربانين سبب روءِ زمين اسان جي لاءِ مسجد ٿي ويئي.)

هتي مون کي ٿوري دير لاءِ اصل موضوع کان هٽڻ لاءِ معاف ڪجو. ان کانسواءِ نامناسب نه ٿيندو ته آءٌ توهان کي اهو واضح ڪريان ته مون آخر هن تقريب ۾ شريڪ ٿيڻ لاءِ ڪراچي اچڻ جو قبول ڪيو؟ ان جو خاص سبب هيءُ هو ته گذريل مارچ مهيني ۾ اسان وٽ ٻه اهم ڪانفرنسون ٿي گذريون آهن، جن مان هڪ جو موضوع سماجي علوم (Humanities) **(14)** هو ته ٻيءَ جو موضوع ”فلسفو“ **(15)** هو. انهن ٻنهي ۾ مون کي ڪنهن نه ڪنهن حيثيت سان شرڪت ڪرڻي پيئي

هئي. بلڪ مون کي اهو موقعو مليو هو ته سائنس ۽ فلسفي متعلق اسلام جي حيثيت ۽ نقطئه نظر کي تفصيل سان پيش ڪريان، اهڙيءَ طرح اڇوڪو موقعو وري مون پنهنجي لاءِ خدا جي ٻي غنيمت سمجهي جيئن ته آءٌ فن ۽ اسلام بابت پنهنجا ويچار پيش ڪري سگهان، خاص ڪري اقبال جي ان راءِ جي حوالي سان جڏهن هو چوي ٿو ته اسلامي آرٽ اڃا وجود ۾ ئي نه آيو آهي. هن مهل تائين اسان سڌي يا اڻ سڌيءَ طرح فقط شاعريءَ بابت گفتگو ڪئي آهي. هن سلسلي ۾ مزيد چند الفاظ اسلام جي نقطئه نگاهه کان پيش ڪرڻ جي اجازت گهران ٿو. اقبال جي ٻئي مخصوص اصطلاح ”فطرت“ بابت پڻ اسان ڪافي ڪجهه ڳالهايو آهي، جيتوڻيڪ هو ڪن موقعن تي فطرت کي ”هست“(is) جو نالو ڏيئي، آرٽ يعني ”ڪيئن هجڻ کپي“ (Ought) کان علحده ڪري ٿو يا اهو تاثر ڏئي ٿوته آرٽ فطرت کان الڳ يا ٻاهر آهي، هتي ان ڳالهه جي وضاحت خاطر اسان شيڪسپيئر جون هيٺيون سٽون پيش ڪريون ٿا:

فطرت کي ڪنهن به ريت بهتر نٿو بڻايو وڃي، پر فطرت خود انهيءَ ريت کي وجود ۾ آڻي ٿي.

هاڻي اچو ته هن سلسلي ۾ قرآن پاڪ جي بنيادي نقطئه نظر جو پڻ جائزو وٺون. قرآن پاڪ جي ابتدا ”اقرا“ (پڙهه) جي لفظ سان ٿئي ٿي. اقرا جو هتي مطلب آهي ”علامت جي معنیٰ پڙهه“ هوڏانهن قرآن پاڪ لاءِ پوري فطرت هڪ علامت آهي ۽ توهان کي ڪوشش ڪري ان جي معنیٰ کي پرڙوڻو يا سمجهڻو آهي. هڪ دفعو جڏهن توهان کي ان جي حاصلات ٿي وڃي، ته پوءِ ”بيان“ جو استعمال ڪجي، جيڪو توهان سڪي چڪا آهيو. هاڻي بيان ٻنهي نمونن يعني لکت توڙي زباني طريقن سان ٿي سگهي ٿو. البت قلم ۽ لکڻ تي زور قرآن پاڪ جي سورة ”ن والقلم وما يسطرون“ مان بلڪل واضح آهي، جيڪا ”اقرا“ کان پوءِ (نزول جي لحاظ کان) قرآن پاڪ جي ٻيو نمبر سورة آهي.

هاڻي سوال آهي ته ڇا قرآن جا اهي بلڪل شروعاتي لفظ ڪن اهڙن قدرن جي نمائندگي ڪن ٿا، جيڪي ان کان اڳي موجود هئا؟! قرآن

پاڪ ڪان اڳ اسان ڪي حياتياتي سطح تي فقط ٻن بنيادي قدرن جي ڄاڻ حاصل هئي. هڪڙو هو زندگيءَ کي برقرار رکڻ لاءِ کاڌي جو انتظام ڪرڻ ۽ ٻيو هو نوع انساني جي تسلسل ۽ بقا کي قائم رکڻ. هتي انهن ٻنهي قدرن جي نمائندگي هيئن ڪئي وئي ته ”اقرا“ کي ذهن جي خوراڪ قرار ڏنو ويو، ۽ تخليقي عمل جي اظهار ذات کي سرچشمي جو درجو ڏنو ويو. ٿورن لفظن ۾ هيئن چئجي ته حياتياتي يا جسماني سطح جي قدرن کي روحاني قدرن سان بدلايو ويو آهي. اوائلي مذهبن ۽ اسلام جي وچ ۾ اهو ئي هڪ بنيادي اهميت وارو فرق آهي. اسلام ۾ مادي زندگي محض هڪ وسيلو آهي، باقي سارو زور مَنَ ۽ روح جي دنيا تي ڏنو ويو آهي. جيئن هن آيت ۾ آهي: المال والبنون زينت الحيواة الدنيا يعني مال ۽ اولاد هن دنياوي زندگيءَ جي زينت آهن، اوهان جو حقيقي اولاد اوهان جا روحاني ٻار آهن. توهان جو مَنُ يا روح جيڪي تخليق ڪري ٿو، اهو ئي توهان جو اولاد آهي، جيڪي ماڻهو ايتري ڳالھ سمجهي سگهن ٿا، تن کي مذهب جي تاريخي اوسر ۽ ارتقا ۾ اسلام جي حقيقي مقام ۽ حيثيت کي سمجهڻ ۾ ڪا ڏکيائي پيش نه اچڻ کپي.

انهن چند ابتدائي ڪلمات کان پوءِ اسان فن جي تاريخ تي هڪ نگاھ وجهون ٿا. خاص ڪري يونانين جي حوالي سان؛ ڇاڪاڻ ته سائنس ۽ فلسفي جي صورت ۾ پڻ اسان اتان شروع ڪئي هئي. 15 مارچ تي منعقد ڪيل فلاسافيڪل ڪانگريس جي پنجين اجلاس جي موقع تي اسان يوناني خصوصاً ارسطوءَ **(16)** جي اخلاقيات ۽ منطق بابت بحث ڪندي چيو هو ته انهيءَ مخصوص مرحلي تي انسان پنهنجي دل ۽ دماغ بابت ابتدائي شعور حاصل ڪرڻ لڳو هو. بلڪ جهڙيءَ طرح ننڍڙو ٻار ٻاتائڻ کان پوءِ ڳالهائڻ شروع ڪندو آهي ۽ ڪوشش ڪندو آهي ته جئن پورا لفظ اُچاري سگهي ۽ پنهنجو مطلب بيان ڪري سگهي، بلڪل ساڳي حالت يونانين جي هئي، جيتوڻيڪ دنيا جي ٻين حصن ۾ انسان انهيءَ منزل کان گهڻو اڳتي نڪري چڪو هو. مثال طور: چين ۾ ڪنفيوشس **(17)** جو اخلاقي فلسفو ارسطوءَ جي اخلاقيات کان گهڻو اڳتي نڪتل آهي. پر جيئن اسان اڳ ۾ به چيو ته مغرب ۾ جڏهن اوچتو پيدا ٿيڻ کان پوءِ پنهنجي ذات جو شعور حاصل ٿيو، ۽ مٿن قوتِ فِڪر جو واسو ٿيو، تڏهن هنن پنهنجي فلسفي جي ابتدا

يونانين کان شروع ڪرڻ جو فيصلو ڪيو. اڄ سوڌو اها حالت جاري آهي. هو طاقت جي نشي ۾ ايڏو ته مست هئا، جو هنن سمجهيو ٿي ته انسان ذات کي هميشه لاءِ اوندهه ۾ رکي سگهجي ٿو. هنن کي اهو قطعي محسوس نه ٿيو ته يونانين کي مشرقي ماڻهن کان بلڪل الڳ ڪري خالص مغربي قوم بنائڻ هڪ احمقاڻو فعل هو؛ ڇو ته يوناني ٻوليءَ جا لفظ ٻڌائي رهيا هئا، ته هو ايرانين لوڪن جا ويجهي کان ويجها سوٽ هئا ۽ اهي ايشيا مائنر ۾ رهندي پنهنجي اصلوڪي وطن کان محض چند سؤ ميلن جي فاصلي تي هئا. هن جي سموري اوسر يونان کان وڌيڪ ايشيا مائنر ۽ مصر ۾ ٿي هئي.

هاڻي سوال آهي ته يوناني آرٽ ۽ فن جو اهو ڪهڙو ميدان آهي جنهن ۾ هنن پنهنجي بهترين صلاحيتن جو اظهار ڪيو آهي، ۽ جنهن جو اڄ تائين ٻيو ڪو مقابلو ڪري نه سگهيو آهي. هتي اها ڳالهه سواءِ ڪنهن خوف جي چئي سگهجي ٿي ته اهو فنِ سنگتراشي آهي؛ ڇاڪاڻ ته هو ”انساني جسم“ جي سلسلي ۾ خاص مهارت جو مظاهرو ڪن ٿا. اڄ تائين يونانين جي مقابلي ۾ ٻي ڪا قوم پٿر منجهان ڇيڻي ذريعي اهڙا سهڻا انساني مجسما گهڙي نه سگهي آهي. اهي واقعي انساني جسم جي خوبصورتيءَ ۾ جذب ٿي چڪا هئا، انهن پنهنجي فن جا به عظيم شاهڪار جيڪي ايندڙ نسلن لاءِ ورثي طور ڇڏيا آهن، سي بليو ڊيئر جو اپالو (Apollo of Belvedere) ۽ مائلو جو وينس (Venus)جو مجسمو آهن. اهي واقعي انساني بدن جو خوبصورتيءَ جو اعلى نمونو آهن. اهو دؤر هو جڏهن يوناني ڊيونائس (Dionysus) کي وڏي ۾ وڏو ديوتا مڃيندا هئا ۽ جڏهن انگوري شراب جو سَٽُ انسان جي بهترين جذبات کي بروئي ڪار آڻڻ جو خاص محرڪ سمجهيو ويندو هو. مطلب ته ان دؤر ۾ اهو سوال ئي پيدا نٿي ٿيو ته انسان ظاهري شين کانسواءِ ٻي ڪنهن ڳالهه جي جستجو ڪري.

ليڪن اقبال هيٺين زوردار لفظن ۾ اسان جو ڌيان ڇڪائيندي چوي ٿو؛

اگر به سينئه اين کائنات در نه روي،
نگاه را به تماشا گذاشتن سِتم است.

جيڪڏهن تون هن ڪائنات جي سيني اندر گهڙي نه ويندين ۽ نظر ڪي رڳو تماشي ڏسڻ لاءِ ڇڏي ڏيندين ته اهو ظلم آهي ۽ انهيءَ ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت ڪندي بئي هنڌ چوي ٿو:

رقص تن در گردش آرد خاک را،
رقص جان برهم زند افلاک را.

جسم جو ناچ محض مٽيءَ کي گردش ۾ آڻي ٿو پر روح جو ناچ آسمان ۾ جنبش پيدا ڪري ٿو. مطلب ته هن مهل تائين اسان اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ته اقبال جو الهام ”صورت“: يا ظاهري احساس جي سطح جو ناهي، بلڪ اهو ”نظريي“ ۽ ”معنى“ جي مناسبت سان جنم وٺي ٿو. انهيءَ لحاظ کان ڏسجي ته سندس فن ”اسلامي فن“ آهي، جنهن لاءِ هو پاڻ چوي ٿو ته اهو اڃا وجود ۾ نه آيو آهي. هتي في الحال اسان ان حيثيت ۾ ناهيون جو انهيءَ خيال سان مصوري ۽ موسيقيءَ تي ڪجهه ڳالهائي سگهون ڇاڪاڻ ته اهو بذات خود هڪ الڳ ۽ مڪمل موضوع آهي، پر سوال آهي ته ڇا اقبال خال ۽ نظرين کي انهيءَ نموني ۾ پيش ڪري ٿو، جيئن هڪ فلسفي ڪري ٿو؟ يا هو باقاعدي هڪ هنڌ ويهي پنهنجن خيالن جو تجزيو ۽ ترڪيب ڪري ٿو، ۽ تنهن کان پوءِ هڪ مفڪر وانگر ويهي انهن جي آذار تي پنهنجا نظريا تشڪيل ڏئي ٿو؟ پر جيڪڏهن ائين هجي ها ته اقبال جو شعر اسان کي هرگز متاثر نه ڪري ها ۽ اهو محض ناصحاڻي شعر جي حيثيت اختيار ڪري ها. ليڪن اسين ڏسون ٿا ته اقبال جي شاعري گهڻي ڀاڱي غنائي قسم جي آهي، بلڪ اها ملٽن جي ان وصف تي پوري اچي ٿي، جنهن مطابق هو شعر کي جذبات مان سرجندڙ يا جذبات اڀاريندڙ قرار ڏئي ٿو. البت اها ملٽن جي وصف کان هڪڙي لحاظ کان جدا آهي ته اها ”حسياتي“ نه آهي، ليڪن ”نظرياتي“ آهي. تنهنڪري اقبال جي شاعري ”سادي نظرياتي ۽ روح کي وجد ۾ آڻيندڙ آهي. جڏهن ته ملٽن جي شاعري ”سادي مگر حسياتي ۽ جذبات اُڀاريندڙ آهي.“

شاهه عبداللطيف جي شاعري ۽ فن

[علامه صاحب جو هيءُ تفصيلي مقالو سڀ کان پهريائين سال 1961ع ۾ سنڌي ادبي بورڊ طرفان ڪتابي شڪل ۾ شايع ٿيو.][1]

اسان جو موجوده دؤر بين الاقواميت جي دعوى ڪري ٿو ۽ ان ۾ اهڙي ڪا تعجب جي ڳالهه به ڪونهي، ڇو ته اهو نظريو ديني خواه قانوني حيثيت ۾ چوڏنهن سؤ سال اڳ متعارف ڪرايو ويو هو. پر ان جي باوجود به اسين پنهنجي دليون اڄ تائين پڪا قوم پرست آهيون. ظلم ته اهو آهي جو خود دينِ قرآن مجيد کي به قوم پرستي يا نظريه قوميت ۾ تبديل ڪيو ويو آهي، جنهن جو لازمي نتيجو اهو نڪتو آهي جو هر معاملي ”منهنجو“ ۽ ”تنهنجو“ خيال مٿانهون نظر اچي ٿو، انهيءَ ڪري هر ڪوئي ”پنهنجن“ شاعرن تي فخر ڪري ٿو. اهڙي خيال ۾ ڪا خرابي ڪونهي بشرطيڪ ڪو صاحب پنهنجي کي چمڪائڻ جي خاطر ٻئي جي گهٽتائي نه ڪري، بهرحال حسن جو صحيح ذوق اڄا غائب آهي، ڇو جو حسن جي تعريف ان لاءِ نٿي ڪئي وڃي ته اها حسين آهي بلڪ انهيءَ لاءِ ته اها شيءِ ”منهنجي“ آهي.

تنهنڪري شاهه عبداللطيف متعلق ڪنهن به راءِ قائم ڪرڻ لاءِ اسان ڪيس ڪنهن اهڙي ڪسوٽيءَ تي پرکڻ نٿا گهرون جيڪا اسان جي پنهنجي دل چاهيندي هجي، بلڪ ان لاءِ اسين اهي معيار مقرر ڪرڻ

[1] ان کان پوءِ ايلسا قاضي صاحبه جي شاهه جي ڪلام جي چونڊ ترجمي جي مجموعي سان گڏ ڇپجندو رهيو آهي. ع.م. چنڊ

چاهيون ٿا، جيڪي جديد دنيا وجود ۾ آندا آهن ۽ جيڪي اچوڪي ادبي دنيا ۾ مروج ۽ مسلم آهن.

پهريون معيار:

اڄ کان هڪ سؤ سال اڳ ڪارلائل **(1)** نظم کي ڇڏي نثر کي اختيار ڪيو ۽ وڏي واڪي چيائين ته جيڪڏهن ويد، **(2)** بائبل **(3)** ۽ قرآن **(4)** نثر ۾ لکيل آهي ته پوءِ هن لاءِ به اهو ئي بهتر آهي. البت نظم نويسن جي فائدي خاطر ايترو ضرور چيائين ته جيڪڏهن اوهان جو نظم ڳائي نٿو سگهجي ته پوءِ ان کي ”شعر“ هرگز نٿو چئي سگهجي ۽ ان جو لکڻ ئي اجايو آهي. هاڻي اچو ته دنيا جي وڏن وڏن شاعرن کي انهيءَ ڪسوٽيءَ تي پرکيون، پوءِ اهو شيڪسپيئر **(5)** هجي يا ملٽن، **(6)** گوئٽي **(7)** هجي يا ڊانٽي **(8)** يا وٽمئن **(9)** ڏسون ته اهي انهيءَ معيار تي پورا اچن ٿا؟

مگر ان کان اڳ جو اسين پنهنجي طرفان ڪو فيصلو ڪريون، اچو ته اهو معلوم ڪريون ته هو پاڻهي انهيءَ معيار تي پورا بيٺا آهن يا نه؟ سوال هيءُ آهي ته ڇا شعر جي هر مصرع خود سنڌن ملڪ ۾ ڳائجي چڪي آهي؟ هن سلسلي ۾ اسان کي انهيءَ فڪر ڪرڻ جي به ضرورت ڪونهي ته ڪو هينئر انهن جي ڪلام کي ڳائي سگهجي ٿو! هتي نئين روشنيءَ جو صاحب مبادا مرڪي هيئن چيو؛ پر هنن جي سموري شاعري غنائي ته نه آهي، ۽ اها ٻين اهڙن عنوانن تي مشتمل آهي جو ان جي ڳائڻ جي ڪو توقع به نٿو رکي.

انهيءَ جو جواب هي آهي ته ڪارلائل کي اها خبر هئي، پر هن جو مطلب هو ته اها خوبي ان نام نهاد غنائي شاعري ۾ به ڪونه هئي. يعني اها پڻ موسيقيت کان خالي هئي. ان کانسواءِ اهڙن وڏن شاعرن جي غنائيه شعرن ۾ ”خيال“ ته موجود هو، پر ”احساس“ اڻ لڀ هو. پر شاهه لطيف

جي شاعريءَ جي اها خاص خوبي آهي ته هن ڪنهن ”خيال“ کي شعوري طور موضوع بڻائي هڪ مصرع به تخليق نه ڪئي آهي، بلڪ هن جي سموري، شاعري گهرن امنگن ۽ احساسن مان سرجي نڪتي آهي. لطيف پنهنجي بيتن کي ڪڏهن به هڪ ڪارنامو ڪري نه ڄاتو ڇاڪاڻ ته ان لاءِ کيس ڪنهن به خاص قسم جي ضرورت نه پئي هئي هن اهي بيت هڪ اهڙي وجداني ڪيفيت ۾ تخليق ٿي ڪيا، جنهن ۾ ”ڪوشش“ جي گنجائش ئي ڪونه هئي. انهيءَ ڪري هن پنهنجي شعر کي ”رسالو“ يعني ”پيغام“ ئي ڪوٺيو. اهو ئي سبب آهي جو هن پنهنجي ڪنهن به قسم جي ڪوشش ڪانسواءِ سندس شعر جي هر هڪ سٽ ڳائجي رهي آهي، پوءِ ان ۾ اهي ماڻهو به شامل آهن جن سندس شعر کي سمجهيو آهي ته اهي به آهن جن سندس ڪلام کي خير ڪي سمجهيو آهي. وڏي ڳالهه ته سندس شعر ڳائجي پيو ۽ ماڻهن کي ان جي ڳائڻ کان ڪير روڪي يا جهلي نٿو سگهي، هيءَ ڳالهه ڪارلائيل جي ان نظريي جي مڪمل پٺڀرائي ڪري ٿي ته بيشڪ شعر اهو آهي جنهن کي هر هڪ ماڻهو پڙهڻ بدران ڳائڻ يا جهونگارڻ چاهي ٿو، ڇو ته ان ۾ ئي موسيقي سمايل هوندي آهي.

هڪ عرب مصنف شعر کي ”لفظن جو هم آهنگ تڪرار يا راڳ ڪري ڄاڻايو آهي ۽ ان جي مقابلي ۾ موسيقي يا راڳ کي وري ”آوازن جي هم آهنگيت“ سڏيو آهي. يعني هو ان ڳالهه تي زور ڏئي ٿو ته هر مصرع ۾ ترنم جي خصوصيت جو هجڻ شعر جو هڪ لازمي جُز آهي. مطلب ته اِها آهي اُها پهرين مڃيل ڪسوٽي جنهن تي هر وڏي شاعر جي پرک ڪري سگهجي ٿي ۽ ڪو به ماڻهو اها ڪسوٽي استعمال ڪري نتيجو پاڻ ڪڍي سگهي ٿو.

هتي ڪو صاحب اهو سوال پڻ اٿاري سگهي ٿو ته شاعر جي ڪلام جي ججهائي يا ضخامت پڻ اهم آهي. ها، پر انهيءَ ڏس ۾ پڻ لطيف جي ڪلام جو ذخيرو دنيا جي اڪثروڏن شاعرن جي ڪلام جي ڀيٽ ۾ ڪافي ڪجهه آهي. سندس ڪلام ۾ ڪم و بيش ٽيهه ڊرامائي واقعا بيان ٿيل آهن. انهيءَ لحاظ سان به سواءِ شيڪسپيئر ۽ گوئٽي جي ٻيو ڪو ورلي شاعر سندس ڀيٽ ۾ اچي سگهندو.

ٻيو معيار:

ٻيو معيار جيڪو جديد دؤر جو نقاد استعمال ڪري ٿو، سو هيءُ آهي ته ڇا شاعر جي ڪلام جي ڪنهن به مصرع ۾ ڪوبه اهڙو لفظ بدلائي سگهجي ٿو، جنهن سان انهيءَ مصرع کي زياده مؤثر يا فصيح بنائي سگهجي يا منجهس وڌيڪ حسن پيدا ڪري سگهجي؟ هڪ دفعي جڏهن بين جانسن (10) کان پڇيو ويو ته تون پنهنجي شعر جي ڏهن ڪان به وڌيڪ پيرا تصحيح ڪرين ٿو، جيتوڻيڪ شيڪسپيئر ڪڏهن به پنهنجي شعر جي پيهر اصلاح نه ڪئي. تڏهن هن وراڻيو ته منهنجي خيال موجب بهتر ٿئي ها جيڪڏهن شيڪسپيئر پنهنجي شعر جي ويهه پيرا اصلاح ڪري ها. پر زمانو شاهد آهي ته سندس اهي تخليقون جن، جي ڏهه دفعا اصلاح ڪئي وئي، تن ۾ اڃا به اصلاح جي گنجائش باقي آهي. مگر ان جي مقابلي ۾ شيڪسپيئر جون في البديه چيل مصراعون اصلاح کان بالاتر آهن ۽ انهن مان گهڻن يا هڪ لفظ جي تبديلي سڄي مصرع جي ترنم کي تباهه ڪري ڇڏيندي. مطلب ته اهڙي ڪا به ڪوشش بهتريءَ جي بجاءِ ابتريءَ جو سبب ۽ ڪارڻ ٿيندي.

درحقيقت تمام گهٽ شاعرن جو ڪلام هن معيار تي پورو لهي سگهندو. مگر لطيف جي ڪلام ۾ فقط هڪ لفظ جي تبديلي سڄي لئي ۽ ترنم کي بگاڙي ڇڏي ٿي؛ بلڪ ان کي ختم ڪري ڇڏيندي يا مورڳو ان کي ناقابلِ برداشت ڪري ڇڏيندي. مطلب ته سندس شاعريءَ ۾ هڪ به لفظ نه بدلائي سگهجي ٿو ۽ نه ڪڏي سگهجي ٿو. اها ڳالهه سندس پوري شاعري سان لاڳو ٿئي ٿي. نه رڳو سندس هر هڪ مصرع مگر هر هڪ لفظ ۽ انهيءَ جي بيهڪ کي خاص اهميت آهي ۽ ان جو بدلائڻ محال آهي.

دنيا جو ڪوبه شاعر پنهنجي ڪلام جي سڄي ذخيري جي لحاظ سان هن پرک تي مشڪل پورو اچي سگهندو. ٻين شاعرن کي ڪٽي ڇڏيو،

پر خود شيڪسپيئر جي ڪيترين سارين مصراعن ڪي ترميم بعد بهتر سمجهيو ويو آهي.

اهو هو پيو معيار، جيڪو جديد دؤر جا وڏا نقاد ڪنهن به شاعر جي اصليت پرکڻ واسطي استعمال ڪن ٿا. هڪ لحاظ کان اِهي به معيار ئي دنيا جي وڏن شاعرن ۾ ڪنهن شاعر جي مرتبي متعين ڪرڻ واسطي ڪافي سمجهڻ گهرجن.

ٽيون معيار:

هاڻي ٽيون ۽ نهايت اهم معيار جنهن کي دقيق تنقيد جي لحاظ سان پڻ قطعي قرار ڏنو ويو آهي، اهو آهي زبان جو استعمال يعني اها ٻولي جنهن جي ذريعي شاعر پنهنجن خيالن جو اظهار ڪري ٿو. ملٽن لاءِ مشهور آهي ته هن انگريزي زبان جا اٺ هزار لفظ ۽ شيڪسپيئر سورنهن هزار لفظ ڪم آندا آهن. لفظن جي موزون استعمال کي پاسيرو رکندي ڏنو وڃي ته خيالات جي وسعت جو اندازو ڪرڻ لاءِ هيءُ به هڪڙو طريقو آهي، پر انهيءَ معيار کي ائين استعمال ڪرڻ صحيح نه ٿيندو.

اصل سوال هيءُ آهي ته ڇا سورهين صديءَ وارو انگريزي زبان ۾ خيالن جي اظهار جي وسعت جيڪا شيڪسپيئر پيدا ڪئي، انهيءَ کان وڌيڪ وسعدت پيدا ڪرڻ جو امڪان هو؟ ٻين لفظن ۾ معيار آهي خيالن جي اظهار واسطي ان زبان ۾ وڌ ۾ وڌ وسعت پيدا ڪرڻ. ان لحاظ کان ڏسجي ته راڻي ايلزبيٿ واري زماني ۾ شيڪسپيئر ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن ماڻهوءَ جي اها مجال هئي نڪو ان جي خواب و خيال ۾ به اهاڳالهه اچي ٻئي سگهي ته ڪو انگريزي زبان جو استعمال ان ريت ٿي سگهي ٿي، جيئن شيڪسپيئر ڪيو. اها ساڳي ڳالهه گوئٽي ۽ ڊانٽي لاءِ به چئي سگهجي ٿي. ان هوندي به اهي ٻئي ان منزل تي نه پهتا آهن جتي شيڪسپيئر يا اسان جا هيءُ سنڌي شاعر نظر اچن ٿا.

دراصل اها لطيف جي هٿن جي برڪت هئي جو ارڙهين صديءَ واري سنڌي زبان ايترو وسيع ۽ ملائم صورت اختيار ڪئي. ايتريقدر جو اهو سچاڻ مشڪل ٿي پيو آهي ته ڇا اِها اُها ٻولي آهي جيڪا انهيءَ دؤر اندر سنڌ ۾ گهڻو ڳالهائي ويندي هئي؟ سنڌي زبان جيڪا ان وقت هڪ محاوري يا لهجي جي حيثيت رکندي هئي، جڏهن لطيف جي هٿن ۾ پهتي، ته نهايت گرانمايه ۽ وسيع ترين زبان بنجي پئي. حد ته اها آهي جو اسين مشڪل سان اهو چئي سگهون ٿا ته اها ساڳي علاقائي محاوري واري ٻولي آهي. هتي اسان کي ڪارلائل جا اهي لفظ ياد ٿا اچن جيڪي هن رابرٽ برنس **(11)** جي اسڪاچ ٻوليءَ بابت ڪتب آندا آهن:

> ”ويچارو برنس (Burns) هر طرح خساري ۾ نظر اچي ٿو. غير تربيت يافته ۽ غريب، جيڪو پيدا ئي شايد محنت ڪرڻ لاءِ ٿيو هو. پر جڏهن هو لکڻ تي آيو ته هن انهيءَ ٻهراڙيءَ واري مخصوص ٻوليءَ ۾ لکيو، جيڪا صرف ان علائقي تائين محدود هئي، جتي هو ڄائو ۽ نپنو هو. مون کي ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته جيڪڏهن هو اهو سڀڪجهه انگليند واري عام ٻوليءَ ۾ لکي ها ته جيڪي ڪجهه هن هونئن لکيو آهي، ته هن کان اڳ يقناً عالمي سطح جي هڪ وڏي ماڻهوءَ جي حيثيت ۾ سڃاتو وڃي ها، ڇو ته منجهس اهي صلاحيتون ۽ خوبيون موجود هيون، اڄ جو گهڻا ماڻهو سندس ان ڳوناٽي ۽ کهري زبان تي فدا آهن ۽ ان کي هينئين سان هنڊائيندا وتن، ان جو سبب اهو ئي آهي ته منجهس ڪي غير معمولي ڳڻ موجود آهن.

بهرحال هتي ڪارلائل اهو ڪونه ٿو چوي ته ڪو برنس اسڪاچ لهجي يا محاوري جي اهڙي صورت تبديل ڪري ڇڏي جو نه ته ان کان اڳ ڪنهن ائين ڪيو هو ۽ نه وري ڪانئس پوءِ ڪنهن ائين ڪيو. البت شيڪسپيئر ڪنهن حد تائين منفرد آهي ڇو ته هن لاءِ ائين چئي سگهجي ٿو ته سندس ڪم آندل ٻوليءَ جو نقل ٿي نه سگهيو ۽ گذريل چئن صدين ۾ هن جهڙو ساڳيو مثال ٻيو ڪوبه قائم ڪري نه سگهيو آهي.

دراصل پروفيسر گب (12) جيڪي لفظ قرآن شريف جي باري ۾ استعمال ڪيا آهن، اهي ٿوري گهڻي ڦير ڦار سان لطيف جي رسالي لاءِ ڪم آڻي سگهجن ٿا. گب پهريائين ته ڪارلائل سان قرآن شريف جي اندازِ بيان بابت اختلاف ڪيو آهي. هونئن به ڪارلائل کي عربي ڪونه ايندي هئي. پروفيسر گب جي سڃاڻپ لاءِ اهو ٻڌائجي ته هو پوري عمر عربي ٻوليءَ جو استاد ٿي رهيو ۽ ڪيس عرب ملڪن ۾ پڻ عربي ٻوليءَ تي سند تسليم ڪيو ويجي ٿو. هن جو چوڻ آهي:

”ادبي خوبين جو تعين رڳو قياسي يا نظرياتي نٿو ڪري سگهجي. بلڪ هن سلسلي ۾ عربي ٻوليءَ جي فطري يا سپاويڪ خاصيتن کي مدِنظر رکڻو پوندو. بهرحال گذريل پندرهن سؤ سالن دوران انهن ساڳين هٿيارن ذريعي جنهن قوت ۽ شدت سان يا جنهن اثر انگيزيءَ جي حد تائين محمدﷺ جن ان جو استعمال ڪيو، ٻيو ڪوبه ڪري نه سگهيو.“

ٻين لفظن ۾ هيئن ڪٿي چئجي ته لطيف سنڌي ٻوليءَ جو اهڙو استعال ڪري ڏيکاريو، جيڪو نه هن کان اڳ ڪنهن ڪيو هو ۽ نه وري ڪو ڪانئس پوءِ صديون پوءِ ائين ڪري ڏيکارڻ جي جرئت ڪري سگهيو آهي.

هن نقطي تي وڌيڪ بحث ڪرڻ بدران اسان هاڻي چوٿين معيار طرف وڌڻ گهرون ٿا ۽ اهو آهي موضوع جو انتخاب ۽ ان کي نباهڻ جو طريقو.

موضوع جو انتخاب:

موضوع جو انتخاب ۽ ان کي نباهڻ جو انداز پڻ ڪنهن شاعر جي مان مرتبي جي سڃاڻپ ۽ ڪيس ٻين شاعرن کان ممتاز ڪرڻ جي سلسلي ۾ گهڻ اهميت وارو ناهي. هتي انتخاب مان اسان جو مطلب شعوري يا ارادي چوند ناهي، چو ته گهڻو ڪري موضوع ئي خود فنڪار جي لاءِ لاشعور تي وارد ٿئي ٿو ۽ ان کي حرڪت ۾ آڻي ٿو. اسان جو مطلب هي آهي ته

انساني اوسر جي مختلف مرحلن ۾ مختلف موضوعن فنڪارن کي پاڻ ڏانهن مائل ڪيو آهي، تنهنڪري مختلف طريقا ۽ نمونا وجود ۾ آيا آهن.

مثلاً: لفظ ”ارتقا“ يا اوسر صدين کان وٺي پيو ٻڌجي پر تمام ٿورا ماڻهو انهيءَ لفظ جي اصل معنى ۽ مفهوم کان واقف آهن. بلڪ گهڻي پاڳي ته انهيءَ لفظ بابت ڦهليل تعصب ئي ان جي سمجهاڻيءَ واري راهه ۾ رڪاوٽ رهيو آهي. خاص ڪري مذهبي ڪٽرپڻو، مذهبي عداوت جنگجويانه وطن پرستي وغيره جهڙيون رنڊڪون هميشه هن راهه ۾ حائل رهيون آهن. ورنه ته عقل جي تقاضا اها آهي ته فنون لطيفه جيڪي خاص ڪري انساني اوسر جي نشاندهي ڪن ٿا، انهن جو اڀياس انهيءَ لحاظ سان ٿيڻ کپندو هو. انهن جي فطري ارتقا لازمي طور تي انسانذات جي پنهنجي ارتقا سان گڏ ٿي آهي ۽ اها ساڳي قومن، قبيلن ۽ دنيا سان لاڳو ٿئي ٿي.

دنيا ۾ جتي به نوان قدر پيدا ٿيا آهن، انهن پهريائين فنون، لطيفه ۾ جنم ورتو آهي. الهام به اهو ساڳيو رستو اختيار ڪري ٿو. بلڪ انسان جو پنهنجو اندروني اتساهه ئي سندس الهام جو تعين ڪري ٿو. پر ڪنهن به ماڻهوءَ کي اهڙي شيءِ جي باري ۾ الهام نٿو ٿي سگهي، جنهن جي باري ۾ هن کي ڪو احساس ئي ڪونه آهي. اهو ئي سبب آهي جو احساسات کي فنون لطيفه ۾ فيصله ڪن حيثيت حاصل آهي.

اچو ته هن کي هڪ مثال ذريعي واضح ڪريون. ڪو دؤر هو جڏهن انسان بلڪل پنهنجي برادريءَ جي ٻين جانورن وانگر هو. ڪيس رڳو پنهنجي بنهه ضروري گهرجن ۾ دلچسپي هئي ۽ انهن کي پورو ڪرڻ چاهيندو هو تڏهن فطري طور تي هن جا سيئي احساس انهيءَ مسئلي سان لاڳاپيل هئا. اهو ئي سبب هو جو نه رڳو دستڪاريون پر ويندي غارن ۾ ٿيل مصوريءَ به آهستي آهستي انهن گهرجن مان جنم ورتو هو. بهرحال هزارين سالن کان پوءِ ئي انسان جي تخليقي صلاحيت يا سندس الهام ان حد تي پهتا آهن. جنهن کي هينئر اسين فنون لطيفه ڪوٺيون ٿا، انسان پنهنجي جهوپڙيءَ صرف ان ڪارج واسطي ٺاهي هئي ته جيئن هو پنهنجي مٿي تي ڇانوَ حاصل ڪري سگهي. ان وقت ڪيس هن جي خواب خيال ۾ به

هرگز اهو نه هو، ته ڪو سندس اهڙيون ساديون خسيس ڪوششون جن جو مطلب پاڻ کي اُس ۾ مينهن کان بچائڻ هو؛ تن منجهان هڪ ڏينهن عمارت سازيءَ جو فن (Architecture) وجود ۾ ايندو.

سڀني فنون لطيفه جي ساڳي ڪهاڻي چئي آهي. اهي فَنَ جيترو وڏيڪ آدرشي نوعيت جا آهن. اوترو ئي سندن رونما ٿيڻ ۾ ڊگهو وقت لڳو آهي، تنهنڪري نه رڳو اسان فن منجهان اهو معلوم ڪري سگهون ٿا ته انسان ارتقا جي ڪهڙي مرحلي تي آهي؟ پر انهيءَ ساڳي طريقي کي استعمال ڪندي اسان کي اها پڻ خبر پئجي سگهي ٿي ته ان مخصوص مرحلي تي ڪهڙيون شيون سندس تخليق لاءِ الهام جو باعث بنجي سگهن ٿيون.

اوائلي هن جنسي جذبي سان واسطو رکي ٿو ۽ ان جي پيداوار آهي. انهيءَ مرحلي تي ان جي حيثيت دستڪارين وانگر گهڻي ڀاڱي افادي آهي ۽ نه آدرشي فن لطيف! تمام وڏي عرصي تائين اها ڪيفيت قائم رهي ٿي ۽ ان ۾ ڪا بنيادي يا ٻي تبديلي ڪونه ٿي اچي. اهڙيءَ طرح گهڻي وقت گذرڻ کان پوءِ مس مس هڪ انسان ٻئي ۾ حض انسان هئڻ جي حيثيت ۾ دلچسپي ظاهر ڪري ٿو. وري اها ڪيفيت به گهڻي دير تائين ائين جو ائين رهي ٿي، تان جو فطرت جي ٻي ڪا شيءِ جنهن جو سڌو سنئون واسطو انساني وجود سان آهي، سندس مشاهدي ۾ اچي ٿي ۽ هن لاءِ الهام جو باعث ٿئي ٿي، دراصل اهو ئي سبب آهي جو ”فطري شاعري“ (Nature poetry) فنِ شاعريءَ ۾ سڀ کان آخر ۾ وجود ۾ آئي آهي.

ها پر هن ڳالهه اسان کي اُتي موٽائي آندو جتان اسان ابتدا ڪئي هئي؛ يعني مختلف ماڻهو مختلف وقتن تي مختلف شين کان متاثر ٿيا آهن ۽ ان جو دارومدار سندس ارتقائي سطح تي هو.

اها گهڻو اڳ جي ڳالهه ڪونهي، تقريباً اسان جي ئي زماني ۾ بائرن (13) ؛ وربس ورٿ (14) سميت پنهنجن همعصرن کي ان ڪري تنقيد جو نشانو بنايو هو، ڇاڪاڻ جو هنن پنهنجي شاعري لاءِ غير اهم شين کي موضوع طور اختيار ڪيو هو. هن جي اکين جي طراوت جو سامان يا

تسڪين جو سبب نه ته برنس (Burns) جو موزي (Mousie) گل بڻجي سگهيو ۽ نه وري وردس ورٿ جو ڊيزي (Daisy) گل ئي هن لاءِ ڪنهن ڪشش جو باعث ٿي سگهيو. ان ڳالهه کي پڻ حقارت جي نظر سان ڏٺو ٿي ويو ته پراڻي ورجايل قصي کي ٻيهر شاعريءَ جو موضوع بنايو وڃي؛ بلڪ هر وڏي فنڪار لاءِ اهو لازم هو ته هو پلاٽ به پنهنجو تخليق ڪري.

بهرحال جيستائين قرآن پاڪ نازل نه ٿيو هو، ايستائين هر قديم واقعي کي نفرت وچان ''پراڻو قصو'' چئي ڦٽو ڪري ڇڏيندا هئا. هن سلسلي ۾ قرآن شريف جي ڪن سورتن جا عجيب و غريب عنوان جيڪي اهڙين شين جي نالي پٺيان هئا، اهي ويتر چرڪائيندڙ ثابت ٿيا، قرآن شريف نه رڳو اهڙين شين جو ذڪر ڪيو بلڪ انهن شين کي اهميت ڏني، جيڪي هن کان اڳ قابلِ نفرت سمجهيون وينديون هيون؛ جهڙوڪ: ڪوريئڙو، ماکيءَ جي مک، ڪئلي، ڳئون وغيره

عجيب ڳالهه آهي ته اها ڇِي ڇِي تمام ٿورو عرصو هلي سگهي. بلڪ ان ڪانپوءِ انسانذات جي وڏي حصي قرآن شريف جي انهيءَ محرڪ کي قبوليو ۽ ان جي پوئواري شروع ڪري ڏني.

دراصل ان کان بعد اهي پراڻا قصا ۽ فطرت جون اهي معمولي شيون نه رڳو شاعرن واسطي بلڪ سائنسدانن لاءِ پڻ دلچسپ موضوع بڻجي پيا. اڃا به هيئن چوڻ کپي ته ڪئلين، ماکيءَ جي مک ۽ ڪوريئڙي جو ارادي ۽ شعوري مطالعو وقت جي وڏي رسم بنجي ويو ۽ صدين تائين اهو محبوب مشغلي جي صورت اختيار ڪري ويو. پوري يورپ اندر سوَن جي تعداد ۾ وڏن وڏن سائنسدانن جهڙوڪ: ڊارون **(15)**، مائٽر لنڪ **(16)** (Maeter link) ۽ ايوبري **(17)** (Avebury) پاران ان اشاري جو مطلب سمجهيو ۽ انهن ننڍڙن جيتن جي اڀياس ڪري صدين تائين انسانذات کي فائدو پهچايو. آخر اهي ائين ڇو نه ڪن؟ ڇو ته خود قرآن پاڪ ڪِئلين کي عظيم پيغمبر حضرت سليمان (18) ۽ سندس ساٿين تي طنز ڪندي ٻڌايو ويو آهي.

باقي جيستائين ”قديم قصن“ جو تعلق آهي ته يورپي ملڪن جي گهڻن نمائندن شاعرن ان ڳالھ جي نقالي ڪئي آهي پوءِ اهو ڊانٽي هجي يا ملٽن، شيڪسپيئر هجي يا گوئٽي! شيڪسپيئر ته يورپ جي تقريباً سڀني مروج قصن کي پنهنجن ڊرامن لاءِ استعمال ڪيو آهي ۽ جڏهن اهي قصا ختم ٿي وڃن ٿا ته پوءِ هو پنهنجي ملڪ جي تاريخ کي ڊراما نگاريءَ لاءِ منتخب ڪري ٿو. بهر صورت ۾ هو نون قصن گهڙڻ کان پاسو ڪري ٿو.

گوئٽي جا خاص خاص ڊراما نه رڳو پراڻا قصا آهن، بلڪ اهي ته اڳ ۾ ڊرامائي شڪل ۾ به پيش ٿي چڪا هئا. ڊاڪٽر فاسٽس جي ڪهاڻي کانئس اڳ مارلو **(19)** (Marlow) ڊرامي جي شڪل ۾ پيش ڪري چڪو هو ۽ اهڙيءَ طرح افيجينا کي هڪ يوناني ڊراما نگار ڊرامائي روپ ڏئي چڪو هو؛ گوئٽي پنهنجي ڊرامن کي نئين سر ڊرامي جي شڪل ڏني. هڪ عام ماڻهوءَ لاءِ اها ادبي چوري ٿي لڳي، پر ڄاڻڻ وارا ڄاڻن ٿا ته مارلو جو فاسٽس ۽ گوئٽي جو فاسٽس هڪٻئي کان ڪيترا نه مختلف آهن. اهڙيءَ طرح يوريپيڊس **(20)** (Euripides) جي افيجينا گوئٽي جي افيجينا کان بلڪل نرالي آهي. ساڳيءَ ريت ملٽن جي ”وڃايل جنت“ (Paradise Lost) عهدنامه عتيق جي هڪ پراڻي ڪهاڻي آهي، جنهن کي نظم جو ويس ڍڪايو ويو آهي. البت فرق اهو آهي ته هتي شيطان سچ پچ وڃايل جنت جو هيرو آهي.

مختصراً، اهي سڀ پراڻا قصا آهن، پر سوال هيءُ آهي ته ڇا هُنن رڳو پراڻي ڳالھ کي ئي ورجايو آهي؟ يقيناً نه! بلڪ معنى ۽ مفهوم سان گڏ نقطئه نظر ۽ بنيادي مقصد ئي بدلجيو وڃي! ائين ڪٿي ڇنجي ته قالب ساڳيو آهي، پر ان جو روح ۽ مقصد بلڪل جدا آهن.

مطلب ته فنون لطيفه جو اتهاس اسان کي ٻڌائي ٿو ته جيئن فن ترقي ڪري ٿو، تيئن شيءِ جي مادي ۽ ٻاهرين اهميت جنهن کي ٻين لفظن ۾ ان جي مادي اهميت چئي سگهجي ٿو. گهٽجڻ لڳي ٿي. گويا نئين پلاٽ تخليق ڪرڻ جي ضرورت باقي نه ٿي رهي ۽ ڪوبه اڳيون قصو يا ڪهاڻي

فنڪار لاءِ الهام جو باعث ٿي سگهي ٿي ۽ ڪيس تخليق لاءِ اُڀاري سگهي ٿي.

هن سلسلي ۾ ٻي ڳالهه اها آهي ته فنڪار ان شيءِ جي مادي صورت کي چٽڻ جي ڪوشش ڪونه ٿو ڪري ۽ نه وري ان قصي کي تفصيل سان بيان ڪرڻ گهري ٿو، بلڪ اهو ان جي صرف معنى ۽ مفهوم طرف ڌيان ڏئي ٿو. ان صورت ۾ شاعر پوري قصي کي بيان ڪرڻ جي پرواهه نٿو ڪري بلڪ هو فقط ان جي ارٿ يا ته تائين پهچڻ گهري ٿو.

هاڻي جيستائين موضوع جي انتخاب جو تعلق آهي ته سنڌ جو اسان جو هيءُ عظيم شاعر قرآن شريف سان بلڪل اهڙيءَ ريت ٻِڌ هلي ٿو، جهڙيءَ ريت ڪانئس اڳ يا پوءِ وارن عظيم شاعرن ڪيو آهي.

هو شيڪسپيئر وانگر هن ڌرتيءَ تي مروج ڪابه ڪهاڻي يا قصو ڪٽي، ان جي ڪنهن نهايت معنى خيز پهلوءَ کي شاعريءَ جو ويس ڍڪائي اسان جي آڏو پيش ڪري ٿو. البت جيستائين مادي شين جو تعلق آهي ته جيڪا به شيءِ هن کي واٽ ويندي ملي ٿي، هو ان کي سيني سان لڳائي ٿو، پوءِ اهو سڪل پن هجي، يا هنس جهڙو پکي، آسمان تي چانيل ڪو بادل هجي يا جبل جهاڳيندڙ ڪو جوڳي! ڪيس پلجي به اهو خيال نٿو اچي ته هو ڪو نئون پلاٽ تخليق ڪري يا اهڙين ڪي خاص شيون ڳولي پنهنجي شاعريءَ جو موضوع بنائي جيڪي بذات خود حسين ۽ سندر آهن. درحقيقت شيءِ جو مادي يا ظاهري پهلو ڪيس آئڙي ئي ڪونه ٿو. اهو شيءِ جو معنوي پهلو ئي آهي جيڪو هن لاءِ الهام جو باعث ٿئي ٿو ۽ هو ان کي بيان ڪري ٿو.

هتي پهچڻ کان پوءِ ئي دراصل اسان ان فنڪار جي نقطئه نظر ۽ سندس سطح يا حيثيت کي سمجهي سگهون ٿا. هن سلسلي ۾ اڳتي وڌڻ کان پهريائين اسان ويهين صديءَ جي پهرين اڌ جي هڪ اهڙي ليکڪ جي شاهدي پيش ڪرڻ گهرون ٿا، جنهن کي بجا طور تي مغرب جو ”عارف“ ڪوٺي سگهجي ٿو.

اهو آهي هرمن فان ڪيسرلنگ (Hermann Von Keyscrling) هو ”پراڻا قصا ۽ انهن جي اهميت“ تي روشني وجهندي لکي ٿو:

آخر ايڏيون وڏيون ايجادون انسان جي پنهنجي ذاتي ترقيءَ جي نقطئه نگاهه کان ايتري ننڍڙي اهميت جون حامل ڇو آهن؟

”ان جو سبب هيءُ آهي هت حقيقتن جي اصل اهميت جو سڄو دارومدار سندن روحاني لاڳاپن تي مبني آهي. هتي هڪ سوال هي به آهي ته ايجادات جي نقطئه نگاهه کان خالي ڪيفيتن آخر دنيا کي ڪيئن بدلايو؟“

”انهن سڀني ڳالهين جو ڪارڻ اندر جي دنيا مان پيدا ٿيندڙ اهو اولين احساس آهي، جيڪو ممڪن معنوي اهميت جو تعين ڪري ٿو. پر جيڪڏهن اندروني هم آهنگيءَ جو بنياد اڳي کان گنڀير ناهي ته پوءِ نيون حقيقتون به زندگيءَ جي معنى کي ڪا نواڻ بخشي نه سگهنديون. باقي جيڪڏهن اندروني هم آهنگيءَ ۾ اڳي کان وڌيڪ گهرائي آهي ته پوءِ پراڻي کان پراڻا واقعا به نئين مفهوم جا حامل ٿي پون ٿا. هيءَ پوئين حقيقت پنهنجي جڳهه تي نهايت اهم آهي؛ بلڪ ٺيڪ انيهءَ سبب جي ڪري تاريخ ۾ جيڪي به عظيم آهن، اهي جدت جا مخالف هئا،“ هتي ڪو ائين چئي سگهي ٿو ته پوءِ ان جو مطلب ٿيندو: ”اثر پرستي صحيح معنى ۾ ارتقا سان هم آهنگ آهي. البت ان جو شڪل يا صورت سان تمام گهٽ واسطو آهي.“

ان سوال جو جواب هائوڪار ۾ آهي ڇو ته هن وقت تائين ائين ئي ٿيو آهي. پر وري سوال آهي ته ڇا فنپارن منجهان ڪنهن بي ڳالهه جو اظهار ٿئي ٿو؟ مثلاً: ”معنى“ يا ”مفهوم“ مفهوم جيڪو معنى کان يقيناً مٿي آهي. ڇا ان مان ڪنهن اهڙي شيءِ جو به اظهار ٿئي ٿو، جيڪا اسان کي ائين حرڪت ۾ آڻي ڇڏي جيئن ڪا سهڻي ۽ حسين شيءِ ڪندي آهي!

ها، پر هن صورتحال جو اهو غلط مطلب نه وٺڻ گهرجي جنهن موجب ٻاهرين شڪل يا صورت کي ئي مول مقصد قرار ڏجي بلڪ ان کي ئي سڀڪجھ سمجهيو وڃي.

نقطئه نظر (View Point)

”موضوع جو انتخاب“ اسان کي فنڪار جي ”نقطئه نظر“ طرف وٺي اچي ٿو، هتي وري سچي ڳالھ ئي ابتي ٿيو پوي؛ موضوع ڦري مقصد ٿيو پوي ۽ فنڪار خود موضوع ٿيو پوي. ان صورت ۾ مقصد جو مشاهدو هن لاءِ الهام جو سبب ٿئي ٿو.

ان ڪري چيو ويو آهي ته ”اڪ صرف اهو ئي ڏسي ٿي جنهن کي چاهي ٿي.“ اسان ان ۾ هيءُ اضافو ڪري سگهون ٿا ته ”ماڻهو صرف انهيءَ شيءِ ڏانهن متوجه ٿئي ٿو، جنهن ۾ سندس دلچسپي آهي.“ پر دلچسپيءَ جو دارومدار وري نقطئه نظر تي آهي، ۽ ڪنهن به فنڪار جو نقطئه نظر دراصل سندس فڪري سطح سان وابسته آهي.

ايڏي ڳالھ ڪرڻ جو مقصد هيءُ هو ته ساڳي شيءِ جي مشاهدي جي باوجود، هر فنڪار لاءِ ان جي اهميت“ (Significance) جدا جدا آهي. ان مان اهو عمومي نتيجو اخذ ڪيو ويو آهي ته فن جو مطلب ”اهميت“ (Significance) جي پروڙ يا سمجھ آهي پر هتي انهيءَ ڳالھ کي پوريءَ ريت نٿو تسليم ڪيو وڃي ته هر فنڪار لاءِ اها ”اهميت“ ساڳي يا هڪجهڙي حيثيت نٿي رکي. بلڪ هر فنڪار پنهنجي سطح مطابق مختلف ”اهميت“ جو فهم حاصل ڪري ٿو. مثلاً: جڏهن اسين لفظ ”دنيا“ چئون ٿا ته ان جو مفهوم سڀني لاءِ ساڳيو نٿو ٿئي. گرجيف (21) ويچاري جي به اها ساڳي راءِ آهي، پر اها ڳالھ رڳو ”لفظ“ دنيا سان لاڳو ناهي. بلڪ ساڳيءَ ريت هر نظارو ۽ آواز هر ذائقو ۽ بوءِ، جن کي جيڪڏهن ڪو محسوس ڪري ٿو ته ان لاءِ هاو مختلف معنیٰ، مختلف مفهوم، مختلف يادگيري ۽ مختلف ”اهيت“ جو حامل ٿئي ٿو. اهاڳالھ سڀني تخليقي ذهنن سان لاڳو ٿئي ٿي.

هن مسئلي کي وڌيڪ سؤلي نموني ۾ سمجهائڻ ۽ پيش ڪرڻ خاطر، اسان هر فني تخليق جي سطح ۽ ڪيفيت کي جاچڻ لاءِ ڀيون ڪجھ ڪسوٽيون مقرر ڪريون ٿا، جن جي ذريعي هاو اندازو ڪري سگھبو. تنهنڪري پهريون سوال هيءُ آهي: ”ڇا فني تخليق ۾ وحدت آهي؟“ هڪ ڀيرو اسان کي هن سوال جو جواب ملي ويو ته پوءِ اسان هر شيءِ وانگر ان جي ٽه طرفي ڦهلاءَ جي پرک ڪري سگھنداسين؛ يعني ان جي وسعت، گهرائي ۽ اوچائيءَ جي جاچ ڪري سگھنداسين.

هتي اڳتي وڌڻ کان اڳ اهو ٻڌائي ڇڏجي ته هيءُ موضوع ايڏو دقيق آهي ۽ انهيءَ ڏس ۾ ايترو گهٽ ڪم ٿيو آهي جو ان باري ۾ وڌيڪ ڪجھ نه چوڻ ئي بهتر آهي. دراصل آرٽ يا فن تي گذريل صديءَ ۾ ايترا گهڻا ڪتاب لکيا ويا آهن جو شايد ئي ٻي ڪنهن موضوع تي لکيا ويا هجن. انهن جو تعداد هزارن ۾ آهي ۽ هتي اسان انهن جو اختصار ڏيڻ جي ڪوشش به نٿا ڪريون، ڇو ته جيڪڏهن ائين ڪجي به ڪٿي، تڏهن به پڙهندڙ ڪنهن پڪي پختي نتيجي تي ڪونه پهچندو بلڪ وتندو ڏُڪا هڻندو.

وليم جيمس (22) هڪ ڪتاب ”مذهبي تجربي جا قسم، (Varietes of Religious Experience) نالي سان لکيو آهي، جنهن ۾ هو مغربي ذهن کي مذهب ڏانهن آماده ڪرڻ گهري ٿو. ليڪن اهڙو ڪتاب اڃا تائين ناپيد آهي جنهن جو عنوان ”حسن جي تجربي جا قسم“ (Varietes of Aesthetic Experience) هئڻ کپي ها. دراصل مصيبت اها آهي ته عام پڙهئي لکئي ماڻهوءَ لاءِ جماليات يا حسن جو مطلب صرف ۽ صرف ٻاهرين ڏيک تائين محدود آهي. هو ان کان اڳ ٻنهه ڪونه ٿو وڃي. هتي اسان جو مطلب پڙهندڙ کي هڪ اهڙو سادو مگر جامع نظريو ٻڌائڻ آهي، جيئن هو ڪنهن فن پاري کي عقلي طور تي پروڙي سگھي ۽ انهيءَ جي صحيح قدر جو تعين ڪري سگھي.

هڪ مثال ذريعي ان جي وضاحت هيئن ڪري سگهجي ٿي، جڏهن هڪ صوف چند ماڻهن آڏو پيش ڪجي ٿو ته هڪڙو ماڻهو ان جي ٻاهرين

رنگت کان متاثر ٿئي ٿو، ٻيو وري ان جي شڪل ڏانهن متوجه ٿئي ٿو، ٽئين ماڻهوءَ جو ڌيان ان جي خوشبوءِ طرف وڃي ٿو ۽ چوٿون وري ان جي ذائقي ۾ دلچسپي ظاهر ڪري ٿو. ليڪن پنجون ماڻهو ان جي ڪليت يعني سڄي ساري صوف ڏانهن مثال نظر اچي ٿو. تان جو هن جي گناهه سندس ٻج تائين وڃي رسي ٿي. اهڙيءَ طرح جڏهن اسين ڪنهن انساني چهري کي ڏسون ٿا تڏهن پڻ اسان سان اها ساڳي ڪار ٿئي ٿي. ڪو ماڻهو محض شڪل ۽ رنگت تائين محدود رهجيو وڃي، ته ڪو وري انساني ذهن جي گهراين ۾ پيهي وڃي ٿو. ٽيون ماڻهو اهڙو به ٿي سگهي ٿو جيڪو انهن ٻنهي ڳالهين کان متاثر نٿو ٿئي، بلڪ وڃيو اصل روح تي پهچي جيڪو انساني وجود جو ضامن آهي؛ يعني ان کان متاثر ٿئي ٿو.درحقيقت مٿي جڏهن اسان ڪنهن فن پاري جي وحدت ۾ گهڻ رخي گهرائي جي ڳالهه ٿي ڪئي ته اسان جو مطلب به اهو ئي هو.

هتي اسين ٻه-ٽي لفظ ”وحدت“ (Unity) جي باري ۾ تعارف طور چوڻ گهرون ٿا. مثلاً: جيڪڏهن ڪنهن شيءِ جو مشاهدو مون کي خوش ڪري ٿو ته ان جو مطلب آهي ته مون ڪنهن شعوري ڪوشش کان سواءِ ان شيءِ جي ”اهميت“ محسوس ڪري ورتي. پوءِ جيڪڏهن اهو جذبو يا اُڌمو چڱو خاصو مضبوط آهي ته ان جو ڪنهن نه ڪنهن صورت ۾ ردعمل ظاهر ٿئي ٿو ۽ آءٌ ان ڳالهه جو اظهار به ڪري ڏيان ٿو، جيڪي ڪجهه مون ان باري ۾ محسوس ڪيو هوندو. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن آءٌ مؤثر ظهار جي صلاحيت رکندو هوندس، جيترو آءٌ پاڻ ٿيو هوندس؛ بشرطيڪ هنن جي ذهني سطح پڻ منهنجي سطح سان ملندڙ جلندڙ هوندي. پر جيڪڏهن ائين ناهي ته پوءِ هو صرف هڪ قسم جي امنگ هوندي. هاڻي اتي جيڪڏهن مون تي ڪو ازخود ۽ هڪدم ردعمل نٿو ٿئي، بلڪ آءٌ شعوري طور بيدار ئي رهان ٿو ۽ اٽلو انهيءَ مختصر عرصي دوران ان شيءِ جو يا شيءِ بابت تجربي ۾ آيل مواد جو تجزيو ڪرڻ لڳان ٿو؛ ته پوءِ ان صورت ۾ اها حاصلات يقيني طور تي فني تخليق نه هوندي، مگر اها ان شيءِ بابت تجزياتي تحقيق هوندي. اهو سڀ ڪجهه ان ڪري ٿيو ڇاڪاڻ جو تجربي ۽ مشاهدي جي وحدت برقرار نه رهي ۽ ان ۾ خلل پئجي ويو. اهڙو عمل صرف ڪنهن نظريه گهڙڻ جو مواد ئي ٿي سگهي ٿو.

هتي اسين اهو پڇي سگهون ٿا: ”پر اهو تجزياتي طريقو وچ ۾ آيو ڪٿان؟ آخر اهو ڪُلي نقطئه نظر ته و بالا ڪيئن ٿيو؟ يا ٻين لفظن ۾ هيئن ڪٿي چئجي ته آخر اهو تجربو جمالياتي تجربو ڇو ڪونه ٿي سگهيو؟

دراصل هتي اسان جو واسطو هڪ تمام اهم مسئلي سان آهي، جنهن کي شايد روشني سان تشبيهه ذريعي واضح ڪري سگهجي؛ يعني اهو سڀ ڪجهه روشنيءَ جي ڪيفيت تي منحصر آهي، جنهنڪري اهو فرق پيدا ٿئي ٿو. جهڙي طرح تيز روشنيءَ جي هڪ هنڌ هجڻ جي ڪري نه رڳو ان هنڌ واري هڪڙي شيءِ بلڪل چٽي نظر ايندي ۽ پرپاسي واريون ٻيون شيون اوجهل ٿي وينديون، تهڙيءَ طرح مدّم ۽ ٽڙيل پکڙيل روشنيءَ سبب وري شين جا پاڇولا ۽ غير واضح عڪس محسوس ٿيندا آهن. اهڙيءَ صورتحال ۾ هڪ جي بدران ٻيو ڪجهه پاسندو آهي ۽ اسان جي ڪيفيت ”ڏسڻ“ جي بدران ”هٺوراڙيون“ هڻڻ واري هوندي آهي. ان جو مثال اجهو هيئن آهي؛ جيئن آءٌ ڪو صوف ڏسان، پر منهنجي نظر ڦهريائين ان جي ڳاڙهي حصي تي پوي، پوءِ ان جي پيلي حصي تي، پوءِ ٿاريءَ مان لڙڪڻ واري جڳهه تي ۽ آخر ۾ لڙڪڻ واري نموني تي ته اهو ائين آهي جيئن آءٌ ان جو ذرو ذرو ڪري معائنو ڪريان. ظاهر آهي ته منهنجو اهو مشاهدو تجزياتي قسم جو آهي ۽ منهنجي اها ڄاڻ ”نسبتي“ آهي، ڇاڪاڻ جو ان صورت ۾ مون کي، صوف جي مختلف پاڳن جي باري ۾ ڄاڻ ملي آهي ۽ نه ان جي سڄي ساري يا ڪُلي حسن بابت معلومات. ٿورو سوچيو ته جيڪڏهن اهو سڄي ساري اِن قسم جي شعوري تفريق ڪانسواءِ اوچتو مڪمل طور منهنجي مشاهدي ۾ اچي ها. يعني پنهنجي پوري اهميت سوڌو منهنجي ذهن تي ڇانئجي وڃي ها ۽ هڪ احساس کان بعد ٻي احساس جي صورت ۾ ظاهر ٿيڻ بدران هڪ ايڪي ۽ ڪلي نموني ۾ سامهون اچي ها، ته اهو احساس اڳئين کان يقيناً جدا هجي ها ۽ اهو ئي درحقيقت جمالياتي نگاهه جو حامل ٿئي ها.

پر هتي اهو سوال آسانيءَ سان پڇي سگهجي ٿو پلا اهو ”ڪل“ ڇا آهي؟ ”ڪل“ ۽ ”جز“ بظاهر نسبتي لڳن ٿا. جهڙيءَ طرح ”هٿ“ هڪ شيءِ جي حيثيت ۾ ”ڪل“ آهي، پر ساڳئي وقت اهو هڪ وڏي ”ڪل“ جو

جز به آهي؛ تهڙيءَ طرح هڪ آڱر لاءِ به ائين چئي سگهجي ٿو. مطلب ته ان نموني ۾ هر شيءِ ساڳي وقت ڪُل به ته جُز به. انهيءَ جو جواب هيءُ آهي ته اسان جو شين جي خارجي وجود سان ڪو واسطو ڪونهي، اسان لاءِ خاص ڳالھ هيءَ آهي ته اسان جو انهن شين بابت ڪهڙو احساس آهي.

آخر ۾ انهيءَ جو مطلب هي وجي ٿيو ته اها نظريي جي گهرائي ۽ گيرائي آهي، جيڪا ڪُليت جي صلاحيت کي اجاگر ڪري ٿي ۽ جيترو ڪنهن ۾ اها صلاحيت اعلى درجي جي هوندي، اوترو منجهس ڪل کي پرکڻ جي صلاحيت به وسيع هوندي.

وحدتِ فن (Unity in Art)

هتي پهچڻ کان پوءِ اچو ته قديم فڪر منجهان وحدتِ فن جي باري ۾ باقي هڪڙو مثال پيش ڪريون. اسان ارسطوءَ (23) جي ڊرامائي وحدت بابت ڪافي پڙهو آهي. هن جو چوڻ آهي ته ڪنهن به سٺي ڊرامي لاءِ زمان و مڪان ۽ عمل جي وحدت لازمي آهي. بلڪ اهو هڪ بنيادي شرط آهي ۽ ڪنهن به ڊرامي کي ايستائين فني تخليق جو درجو نٿو ڏئي سگهجي، جيستائين ان ۾ اها بنيادي وصف موجود نه آهي.

اسان کي اها پڻ خبر آهي ته يوناني عالمن ڪيترين صدين تائين انهن ليکڪن تان ٺٺوليون پئي ڪيون جن ڊراما لکندي ارسطوءَ جي بيان ڪيل وحدتن کي اورانگهيو ٿي. اهو خيال ايڏي حد تائين پختو ٿي چڪو هو، جو ويندي ارڙهين اٺويهين صديءَ تائين فرينچ شيڪسپيئر تي ان ڪري کلندا هئا جو هُن يونان جي هُن عظيم دانشور جي انهن بنيادي اصولن کي بنھ نظرانداز ڪري ڇڏيو هو.

اسان جي خيال ۾ اهو اختلاف اجا تائين هلندڙ آهي. ڪي ماڻهو اجا تائين انهيءَ ڳالھ ۾ ايترو ويساھ رکن ٿا، جيترو خود ارسطوءَ کي هو. ها پر ٿورو غور ويچار ئي اسان کي ان ڳالھ جو قائل ڪري سگهي ٿو ته جن ائين ڪيو انهن کي به ڏوھ ڏئي نٿو سگهجي. ائين چوڻ به عقلمندي ڪونهي

ته ڪو انهن جي دليل ۾ وزن ڪونهي؛ بلڪ گهڻن ماڻهن کي اها ڳالهه وزنائتي لڳي ٿي ۽ کين ان ۾ ڪجهه سچائي پڻ نظر اچي ٿي. بهرحال جيڪڏهن انهيءَ بيان ۾ ٿورو به سچ آهي ته پوءِ هو اهو سمجهڻ ۾ غلط ناهن ته ڪو ارسطوءَ جي ڳالهه ۾ ڪا سچائي ڪونهي. هنن جي غلطي صرف اها آهي ته هو اهو سمجهڻ کان مجبور آهن ته ڪو شيڪسپيئر جهڙو عظيم تخليقي ذهن به هروپرو غلطيءَ تي نه هو.

بهرحال اهڙا گهڻا ماڻهو جيڪي هن سلسلي ۾ اچا ڪنهن آخري نتيجي تي نه پهتا آهن، اهي شيڪسپيئر جي ڊرامي مان وڌيڪ لطف حاصل ڪن ٿا، جنهن انهن وحدتن جو خيال نه رکيو آهي؛ بمقابلي آئچلس (24) جي ڪنهن ڊرامي جي جنهن ۾ هن انهن ڳالهين جي گهڻي پوئواري ڪئي آهي.

گويا هتي هڪ وڏو مونجهارو آهي، ڪي هڪڙي جو پاسو کڻن ٿا ۽ ان سان چنبڙيا پيا آهن، ٻيا ٻئي جي تعريف ڪن ٿا ۽ ان جي پوئواري ڪن ٿا. ڪي وري ٻنهي جي تعريف ڪن ٿا پر کين اها خبر نٿي پوي ته انهيءَ اختلاف کي ڪيئن حل ڪري سگهجي ٿو يا ٻنهي جي مختلف نظرين کي ڪيئن سهمت ڪري سگهجي ٿو.

هاڻي اچو ته اسين اڳتي ٿا وڌون ۽ ڏسون ته ڇا اسان ڪو حل ڳولي سگهون ٿا يا نه؟!

اسان کي خبر آهي ته هن دنيا ۾ جيڪا به شيءِ آهي ان جي پنهنجي ڪا ”صورت“ يا ”هيئت“ ضرور آهي، پوءِ ان کي خداتعالى خلقيو هجي يا انسان ٺاهيو هجي. هر تخليق لاءِ ”صورت“ يا ”هيئت“ جو هجڻ لازمي آهي.

آرٽ يا فن کي ٿوري دير لاءِ پاسيرو رکندي، اچو ته اهو معلوم ڪريون ته انسان جي ٻولي ڪيئن وجود ۾ آئي. اچو ته انهيءَ عمل جو جائزو وٺون. مثلاً: جڏهن آءٌ پنهنجي ڪنهن خواهش جو اظهار ڪندي ائين چوان ٿو: آءٌ گهر وڃڻ گهران ٿو، ته دراصل مون ڇڻ پنهنجي هڪ خيال جو اظهار ڪيو آهي. ٻين لفظن ۾ مون پنهنجي خيال کي ٻوليءَ جو ويس

ڏڪايو آهي. پر آءٌ اهي لفظ هيئن به چئي سگهان پيو. ”گهران ٿو-آءٌ -گهر -وڃڻ“ ليڪن اسان کي خبر حي ته وياڪرڻ جا ماهر جملن جي تمام گهڻن نمونن کي آڏو رکڻ کان پوءِ ان نتيجي تي پهتا هئا ته پهريون جملو وڌيڪ معتبر، سلجهيل ۽ سمجهڻ ۾ سؤلو ٿي لڳو. تنهنڪري هنن اهو هڪ عام قاعدو ٺاهي ڇڏيو ته مبتدا يعني جنهن بابت ڪجھ چيو وڃي اهو هميشھ خبر کان پهرين اچڻ کپي ۽ ان کان پوءِ موضوع يا محمولِ. انهيءَ قاعدي جي وضع ٿيڻ کان پوءِ جيڪڏهن ڪو جملو انهيءَ ترتيب سان مطابقت نٿو رکي ته پوءِ اسين ان کي گرامر جي لحاظ کان غلط چئون ٿا ۽ اها ڳالھ اسان جي جهالت کي ظاهر ڪري ٿي.

هتان اها ڳالھ واضح ٿي ته اصول يا قاعدا ڪيئن جنم وٺن ٿا. مطلب ته اصول يا قاعدا هيئت يا صورت جي وجود ۾ اچڻ کان اڳ ظاهر ڪونه ٿا ٿين، بلڪ ان جي صحيح انتخاب لاءِ هڪ کان وڌيڪ صورتن جو اڳ ۾ موجود هجڻ ضروري آهي. عمومي قاعدا ته گهڻو اڳتي هلي، تنهن کان پوءِ نروار ڪري سگهجن ٿا. مطلب ته اهڙيءَ طرح ڪوبه

اردو ڇا آهي؟

[15 ڊسمبر سنه 1938ع تي اُردو ڏينهن جي سلسلي ۾ خالق ڏنه هال ڪراچيءَ ۾ ڪيل صدارتي تقرير.]

اڄ اسين هتي اردوءَ جو ڏينهن ملهائڻ لاءِ گڏ ٿيا آهيون. انهيءَ غير معمولي ڏينهن ملهائڻ جا ڪهڙا خاص اسباب آهن، اهي اسان سڀني کي چڱيءَ ريت معلوم آهن.

اسان شروع ۾ ئي ان ڳالهه جي وضاحت ڪري ڇڏيون ٿا ته هيءَ سياسي گڏجاڻي هرگز ناهي، نه ڪو ان جو ڪنهن سياسي پارٽيءَ سان تعلق آهي. اهڙيءَ طرح متان ڪو هال کان ٻاهر ويٺل ماڻهو ائين سمجهي ته هتي اسان ڪنهن احتجاج وغيره جي سلسلي ۾ گڏ ٿيا آهيون؛ سو ائين به ناهي. اڄ اسين هتي صرف ان ڪري گڏ ٿيا آهيون ته انهيءَ شيءِ جي قدرداني ڪريون جنهن کي نه رڳو اسان قدر جي لائق سمجهون ٿا، بلڪ هندستان جا سمورا ماڻهو ان جو قدر ڪن ٿا؛ پوءِ ڀلي انهن جو تعلق ڪهڙي به ذات ۽ عقيدي سان هجي. اسان مان ڪي ائين پڻ سمجهن ٿا ته ان جي وجود کي خطرو پيدا ٿي چڪو آهي.

اسان هتي ڪوشش ڪنداسين ته انهن ڀائرن کي قائل ڪريون جن جو اسان کان مختلف نقطئه نظر آهي ۽ اسان اميد ٿا ڪريون ته شايد اسان جي هيءَ ڪوشش انهن کي پنهنجي نقطئه نظر تي نظرثاني ڪرڻ ۾ مددگار ثابت ٿئي.

لفظ اُردو جي بڻ بڻياد بابت ايترين اجايون ڳالهيون مشهور آهن جو هتي ان باري ۾ به- ٿي لفظ چوڻ بيجا نه ٿيندا، هتي هيءَ ڳالهه به وڏيڪ

يقين سان چئي سگهجي ٿي ته هن ڏرتيءَ جو ٻچو ٻچو انهيءَ لفظ اردو کان واقف آهي. تنهنڪري آءٌ هتي اهو واضح ڪرڻ ٿو گهران ته واقعي اهو لفظ انهن ٿورن اوائلي لفظن مان هڪ آهي، جيڪو آريا لوڪ هن سرزمين تي پهچڻ وقت پاڻ سان کڻي آيا هئا. اهڙيءَ طرح اهو ثابت ڪرڻ به ڪا ڏکي ڳالهه ڪونهي ته اهو لفظ ترڪي ٻوليءَ جو ناهي، جيئن ڪي ماڻهو سمجهن ٿا. مون هن ڳالهه جو خاص ڪري ان لاءِ ذڪر ڪيو آهي، ڇاڪاڻ جو اها غلط فهمي ڪيترن ذهنن ۾ جذباتي انقلاب آڻيو ڇڏي، وڏي ڳالهه ته ان جي ڪري هو لفظ ''اردو'' کي ڌاريو سمجهڻ لڳن ٿا. هت هيءَ ڳالهه پڻ واضعح ٿئي ٿي ته هڪ عام ماڻهوءَ جي سوچ جو ڇا حال آهي. عجب لڳي ٿو ته اسان کي اها به خبر ڪونهي ته اهو لفظ اسان جي هند-سنڌ پرڳڻي اندر پڻ روزمره جي ٻوليءَ ۾ استعمال ٿئي ٿو. اسان سنڌي ٻوليءَ ۾ لفظ ''اڙد'' عام جام ڪتب آڻيون ٿا، جنهن جي معنى آهي انبار، شين جو ڍڳ، يا ماڻهن جو ميڙ، گروهه، ٻنبلو وغيره ان لفظ جي اها معنى سنڌ ۾ عرب جي اچڻ کان ٿي هزار سال اڳ به استعمال ۾ ايندي هئي.

البت اها حقيقت پنهنجي جڳهه تي صحيح آهي ته اهو لفظ ''اڙدو'' سنڌ يا هند ۾ وجود ۾ ڪونه آيو. مگر ان جو وجود تاريخ کان اڳ واري زماني ۾ به ملي ٿو، اهي ماڻهن جن کي هند- جرمن ٻولين جي ڄاڻ آهي، انهن کي خبر آهي ته اهو لفظ اسيڪنڊينيويا، ايران ۽ هندستان يعني آريا، قومن جي ٽن مُک علائقن ۾ ساڳئي وقت ملي ٿو، اهڙيءَ طرح قديم نارڊڪ (Nardic) **(1)** ديومالا ۾ اسان کي به په لفظ ''اُردو'' يا ''ارٿ'' ملن ٿا، جيڪي هڪ اهڙي نيم ديويءَ جي نالي کي ظاهر ڪن ٿا، جنهن کي تقدير جي ديوي ڪوٺيو ويو آهي.

انهيءَ مان ثابت ٿيو ته ان کان اڳ جو هند- جرمن ٻوليون ڳالهائيندڙ قبيلن پنهنجي اصلي وطن کي ڇڏي اوپر ۽ اولهه وڃڻ شروع ڪيو، هيءُ لفظ سندن استعمال ۾ هو. اهڙي طرح وري جڏهن اسين اوستا (Avesta) يا قديم پارسي زبان ڏانهن رجوع ڪريون ٿا ته اتي پڻ اهو لفظ ملي ٿو. ''اردبيل'' جي شهر ۽ ''ارد شير'' بادشاهه جي نالي منجهان ان ڳالهه جي پڻ پڪي شاهدي ملي ٿي. اڄڪلهه اسان وٽ سنڌ ۾ جنهن معنى ۾ اهو لفظ

استعمال ٿي ٿو، بلڪل ساڳي معنیٰ ۾ جديد ايران اندر پڻ ڪم اچي ٿو؛ يعني لشڪر، سپاهه، ميڙاڪو وغيره انهن سڀني لفظن جي معنیٰ جو اهو ساڳيو جزو نظر اچي ٿو ۽ ان ڪي ميڙ، انبوهه يا اجتماع چئي سگهجي ٿو.

ليڪن شروع کان وٺي لفظ ”اڙدو“ هڪ خاص مفهوم جو حامل آهي. جنهن ۾ دهشت يا خوف جو عنصر شامل آهي. اها ساڳي معنويت مٿي ذڪر ڪيل ”اڙد“ ديويءَ جي بوتي مان به ظاهر ٿئي ٿي، جيڪا ”تقدير“ جي عرفيت ۾ واقعي خوف پيدا ڪندڙ آهي.

دنيا جي تاريخ ۾ اسان کي اهڙا دؤر به ملن ٿا؛ جنهن اهڙي انبوهه يا لشڪر جي روپ يا دهشت کي به فيصله ڪن سمجهيو ويو آهي.

ٿيو ائين هوندو ته ڪو اڪيلو خانه بدوش ماڻهو، جنهن تي هونئن ڪنهن به قسم جي جهل پل ڪونه هئي، اوچتو ڪنهن انبوهه جي ور چڙهي ويو هوندو. پهريائين ته هن کي غلام بنائڻ جي ڪوشش ڪئي هوندي يا نه ته به پنهنجي جانورن جي سنڀال لاءِ ڪٽي رکيو هوندو، تڏهن ان ماڻهوءَ انهيءَ ”اڙد“ کي پنهنجي تقدير ڪري سمجهيو هوندو. اهو ئي سبب آهي جو اهي آريا جيڪي اسڪنڊينيويا (2) جي ملڪن ڏانهن راهي ٿيا، تن ان کي اهو ئي نالو ڏنو.

اڳتي هلي نيون نيون تبديليون ٿيڻ لڳيون. اهو ساڳيو لفظ بدلجي ”فَرد“ يا ”فرِد“ (Furd of Ferd) ٿي پيو؛ جيڪا ڪنهن به ٻوليءَ ۾ عام رواجي ڳالهه آهي. ليڪن ان جي معنیٰ اها ساڳي لشڪر واري آهي. تقريباً انهيءَ ساڳئي عرصي ۾ اسڪنڊينيويا وارن ”اڙد“ ديويءَ سان گڏ ٻن ٻين ديوين جو به اضافو ڪيو.

هڪڙي ”فربندي“ (Ferdandi)ٿي ڪوٺيائون ته ٻيءَ کي ”اسڪلڊ“ (Skuld) ٿي چيائون، هتي اها ڳالهه گهڻو واضح آهي ته لفظ فربنديءَ جو پهريون حصو ”فرد“ لفظ ”اڙد“ جي بگڙيل صورت آهي، باقي ”اسڪلڊ جو تعلق انگريزي لفظ کوپري (Skull) يا هڏائون

پڃري (Skeleton) سان آهي. تقدير جي اها عجيب ترڪيب آهي،جتي لشڪر، ڪوپڙي ۽ هڏاوان پڃرا ٿا نظر اچن. ها پر اسان ڪي گهڻو پري وڃڻ نه ڪپي. هتي اهو ٻڌائڻ ڪافي آهي ته لفظ ”فرد“ اڄ سوڌو لشڪر جي معنى ۾ استعمال ٿئي ٿو ۽ اسم خاص نالن وغيره جهڙوڪ: جرمن نالي ”فردينند“ (Ferdinand) ۾ به ان جو اهو ئي مطلب آهي. مطلب ته اسان کي اهو معلوم ٿيو ته لفظ ”اڙد“ آريائي ٻولين جو هڪ قديم لفظ آهي، جيڪو اڄ ڏينهن تائين استعمال ٿي رهيو آهي. هڪ لحاظ کان اهو لفظ آريائي تهذيب جي ابتدا ۽ ان جي اصل روح يعني انسان جي سماجي نو آباديءَ جو اهڃاڻ آهي.

معزز حضرات، ته اهو آهي لفظ ”اردو“ جو بڻ بڻياد يا جنهن مان اهو لفظ نڪتو آهي ۽ جنهن جي معنى آهي:” انبوهه يا ”ڪٽڪ جي ٻولي“، جنهن ۾ هر قسم جي ماڻهو شامل آهن. ليڪن موجوده دؤر ۾ اسان اردوءَ جو مطلب ”رابطي جي زبان“ يا ”مصنوعي جڳت ڀاشا“ (Esperanto) پڻ وٺي سگهون ٿا.

هاڻي اسين خود اردو زبان تي ٿا اچون. اصل ۾ هيءَ زبان سنسڪرت مان ڦٽي نڪتل آهي، پر شروعاتي دؤر ۾ دراوڙي زبان جا ڪافي لفظ پڻ ان ۾ شامل هئا. البت اڳتي هلي سندس سينگار جو سامان سنسڪرت جي وڏي ڀيڻ يعني پارسي زبان مهيا ڪيو. اهڙيءَ طرح جديد فارسي شروعاتي پنج سؤ سالن جي رابطي دوران عربي ٻوليءَ مان هزارين لفظ پاڻ ۾ جذب ڪيا، ايتري قدر جو انهن جو ڳاڻيٽو سيني يوروپي ٻولين جي برابر اچي سگهي ٿو؛ اهڙي ساڳي غير محسوس طريقي سان فارسيءَ جا ڪيترائي لفظ اردوءَ ۾ داخل ٿي ويا. ان جو مثال ائين آهي، جيئن عربي ٻوليءَ جا هزارين لفظ قديم فرينچ ٻوليءَ جي معرفت انگريزيءَ ۾ داخل ٿيا هئا. بهرحال اردو ٻوليءَ جو پڻ بڻ بڻياد هر لحاظ کان سنسڪرت سان وابسته نظر اچي ٿو. البت ايترو آهي ته ان جي نشو و نما هار سينگار ۾ ايراني اثرات جو دخل آهي ته اهو هو اردو ٻوليءَ جي ناليءَ ۽ مواد جي باري ۾ هڪ مختصر جائزو.

باقي جيستائين اردو ٻوليءَ جي زندگيءَ ۾ موجوده بحران جو تعلق آهي يا جيڪو اڻسڌي طرح هن اچوڪي معتبر ۽ غير معمولي ورسي جو ڪارڻ آهي؛ اهو هي آهي ته هندستان جي هڪ خاص طبقي جا ماڻهو هن زبان کي ختم ڪرڻ چاهين ٿا. هو انهيءَ گهڻو غير ترقي يافته اوائلي لهجي کي وري آڏو آڻڻ گهرن ٿا جيڪو اسلامي تهذيب جي آمد کان اڳ هندستان ۾ رائج هو ۽ اهڙيءَ طرح هو چاهين ٿا ته گذريل ست سؤ سالن جي عرصي ۾ هن زبان ۾ جيڪا ترقي ٿي آهي، تنهن کي ڪيڏي ڦٽو ڪجي يا رديءَ جي حوالي ڪجي. دراصل اهو اڪبر اعظم **(3)** جو زمانو هو، جڏهن زبان کي اهو نالو مليو يا جڏهن ان کي صحيح معنى ۾ پوري اهميت ملي؛ يعني جڏهن ذات پات ۽ عقيدي جا اختلاف متجڻ لڳا هئا، يا جڏهن مغلن فخر وچان هندستان کي پنهنجو گهر سمجهڻ شروع ڪيو هو، ۽ جڏهن هو سنجيدگيءَ سان هندستان جي ٻولي ڳالهائڻ طرف راغب ٿيا هئا.

پر اسان کي پنهنجن پاڙن جي انهيءَ خواهش تي به تعجب ڪونهي؛ چو ته هر اها قوم جنهن کي اوچتو پنهنجي قومي وجود جي ساڃهه ملي ٿي، ان وٽ شروع ۾ اهڙا اهڃاڻ مڙئي ظاهر ٿيندا آهن. هن ڳالهه جي وضاحت لاءِ اسين هتي هڪڙي ئي مثال تي اڪتفا ڪريون ٿا. هن سلسلي ۾ انگريز قوم جي تاريخ ۾ هينري اٺين **(4)** ۽ راڻي ايلزبيٿ **(5)** جا دؤر انهيءَ ڳالهه جا چٽا ثبوت آهن. ان دؤر ۾ رومن چرچ کان علحدگيءَ ۽ هڪ آزاد قوم جي علحده تشخص جي احساس، انگلينڊ جي ڪافي پڙهيل ڳڙهيل ماڻهن ۾ هاو جذبو پيدا ڪيو هو ته انگريزيءَ کي لاطيني ٻوليءَ جي لفظن ۽ اصطلاحن پاڪ ڪيو وڃي. هن تحريڪ جو آغاز نهايت زور شور سان ٿيو؛ پر اڳتي هلي ان جو ڪوبه سبب نظر نه آيو ۽ ائين اها ختم ٿي وئي. عقلمند ماڻهوءَ لاءِ شروع کان ئي ان جو مثال ائين آهي جيئن ڪو ماڻهو پرائي ڳلا واسطي پنهنجو نڪ ڪپائي ويهي، پر انگريزن وارو اهو معاملو گهڻو سادو هو. انگريزن طرفان رومن اثرات کان جان ڇڏائڻ جي ڪوشش هڪ جذباتي فيصلو هو. ته به ان ڳالهه جو اٽليءَ جي ماڻهن ان کو واسطو ڪونه هو. مگر هندستان اندر مٿي ذڪر ڪيل خواهشن مسئلن

ڪي نهايت پيچيده بنائيندڙ ۽ مايوس ڪندڙ آهي. اها گهُر ڪرڻ ته گذريل اٺن صدين ۾ جيڪي لفظ ٻوليءَ ۾ اچي چڪا آهن، تن کي نيڪالي ڏيڻ جو هڪ طرف اهو مقصد آهي ته نه رڳو انهيءَ ترقي کان انڪار ڪيو پيو وڃي جيڪا لفظن جي صورتن ۾ وجود ۾ آئي؛ بلڪ ٻئي طرف ان جو مطلب آهي ته ان ملڪ جا اهي لکين انسان جيڪي ان ترقيءَ جو باعث آهن، اهي ذاريا آهن ۽ غير ضروري آهن.

هاڻي اڳتي وڌڻ کان اڳ اسين ان ترقيءَ ۽ ان جي اصليت بابت سرسري طور ڪجهه چوڻ چاهيون ٿا؛ بلڪ اهو ٻڌائڻ گهرون ٿا ته ان ترقيءَ کان هندستان ڪيئن متاثر ٿيو ۽ ٻيءَ دنيا تي ان جا ڪهڙا اثرات مرتب ٿيا. جنهن ماڻهوءَ کي سچ جي ٿوري به ساڃهه آهي ۽ جيڪو تاريخ جي آئيني ۾ گهوري سگهي ٿو، اهو بنا ڪنهن تڪليف جي ان نتيجي تي پهچي سگهي ٿو ته اها قوت اسلام جي آهي، جنهن ڏهين، يارهين ۽ ٻارهين صديءَ جي دوران مغرب توڙي مشرق ۾ هڪ نئين ڏِس جي ابتدا ڪئي ۽ وري انهيءَ ساڳي قوت چوڏهين پندرهين صديءَ ۾ يورپ ۽ هندستان ۾ نشاة الثانيه يا نئين سجاڳيءَ کي جنم ڏنو.

ابتدا ٻنهي ڪندن ۾ مذهبي اصلاحن يا سڌارن سان ٿئي ٿي. فرانس ۾ ابيلارڊ **(6)** ۽ ان جا پوئلڳ ته انگليند ۾ راجر بيڪن **(7)** ۽ ان جهڙا ٻيا؛ تان جو جرمنيءَ ۾ مارٽن ليوٿر **(8)** نئين صبح حيات جو تارو ٻڌجي اڀريو. هندستان ۾ وري مذهبي سڌاري جون اهي ساڳيون تحريڪون ڪبير **(9)** ۽ نانڪ (10) ذريعي پنهنجي ڪمائي تي پهتيون.

ارسٽو **(11)** (Aristo) پيدا ٿيو ته هِتي امير خسرو **(12)** جنم ورتو، بهرحال ٻنهي جي پويان ساڳي قوت ڪارفرما هئي. هُتي اهو سڀ ڪجهه اسپين ۽ سسليءَ سان لاڳاپن جو نتيجو هو ته هِتي وري ان جو ڪارڻ سنڌ ۽ پنجاب هئا. تنهنڪري اهي ماڻهو جيڪي گهُرن ٿا ته آيل لفظن يا ٿيل پيش رفت کي ختم ڪيو وڃي، پوءِ اهي يورپي ٻولين ۾ هجن يا هندستان ۾؛ انهن کي معلوم ٿيندو ته اهو ڪم ناممڪن آهي، ڇو ته ٻين لفظن ۾ ان جو

مطلب آهي ته گذريل هڪ هزار سالن ۾ دنيا جيڪا ترقي ڪئي آهي ان جي نفي ڪئي وڃي.

هندستان ۾ نه رڳو شاعريءَ جو هڪ وڏو ذخيرو تباهه ۽ برباد ٿي ويندو پر مذهب به پٺتي هليو ويندو. يعني نانڪ واري دؤر کان به اڳتي، جڏهن ان ۾ ڪيترن ئي خدائن جو تصور هو. اهڙيءَ طرح نه رڳو فن تعمير جا نادر نمونا يعني قطب مينار کان وٺي تاج محل تائين ڈاهڻا پوندا، بلڪ گهڻن مهاراجائن جا ڪيترائي محل پڻ زمين دوز ڪرڻا پوندا، جن ۾ يو- پي ۽ پنجاب جون ڪيتريون عمارتون پڻ اچي وينديون ايتري قدر جو بنگالي فن مصوري به قائم رهي نه سگهندو ڇو ته اهو پڻ ايراني مصوري ۽ مغل آرٽ جي سپنڌ جي پيداوار آهي.

هن مهل تائين اسان پنهنجي ملڪي پائرن جي اهڙن ارادن ۽ خواهشن تي تنقيد ڪري رهيا هئاسين، جنهن مطابق هو عجيب ويساهه ۾ مبتلا آهن. هو هن ملڪ جي قديم کان قديم رهاڪن کي به ڌاريو تصور ڪري رهيا آهن، پوءِ پلي اهو ماڻهو هن ڌرتيءَ تي ٽي هزار سال اڳ يعني پهرين آريي جي اچڻ کان به اڳ هتي آباد ڇو نه هجي يا هو آرين جي ان جٿي سان گڏجي هتي آيو هجي جيڪي چار هزار سال اڳ ايران مان هجرت ڪري هتي پهتا هئا؛ هو انهن کي ڌاريو صرف ان ڪري سمجهن ٿا چاڪاڻ ته هو تاريخ جي ان واضح حقيقت جو اقرار ڪن ٿا. گذريل هڪ هزار سالن جي عرصي ۾ جيڪي ڪجهه ٿيو، اهو اسلام جي لاڳاپي سبب ممڪن هو ۽ اهو سڀڪجهه يورپ توڙي برصغير جي فائدي وٽان هو. هاڻي جيڪڏهن ڪو ماڻهو اها ڳالهه چوي ٿو ته اسلام جي اثرات کي اڻمٽ قرار ڏئي ٿو يڪدم اهڙي ماڻهوءَ جي تحقير ڪئي وڃي ٿي ۽ ان کي ”غير“ يا ”ڌاريو“ جهڙن لقبن سان نوازيو وڃي ٿو. بلڪ ان جي اثرن کي تباهه ڪن قرار ڏئي، هن جي وجود کي ناقابل برداشت ٻڌايو وڃي ٿو، چيو وڃي ٿو هن کي ختم ڪيو وڃي ۽ هن جي نالي نشان کي مٽائي ڇڏڻ گهرجي. اردؤ کي به هڪ اهڙو اهڃاڻ سمجهيو وڃي ٿو.

هاڻي اچو ته تصوير جو ٻيو رخ به ڏسي وٺون. انهيءَ گروهه جا نظريات اڃا به وڌيڪ عجيب و غريب آهن. هنن جي چوڻ موجب ڇاڪاڻ ته ٻارهن سؤ سال اڳ تمام ٿورا ماڻهو هجرت ڪري هن سرزمين تي پهتا هئا ۽ جن کي هو پنهنجا ابا ڏاڏا تسليم ڪن ٿا، تنهنڪري هو پاڻ کي هندستاني نه بلڪ اجنبي سمجهن ٿا. حالانڪ ان دؤر جو جڏهن يورپ جي تاريخ سان مقابلو ڪجي ٿو ته ان جو مطلب ٿيندو انگليند جي سرزمين جي فاتح وليم **(13)** کان ٿي سؤ سال اڳ يا نارمن بادشاهن **(14)** طرفان ڇهه سؤ سال اڳ جڏهن هنن فرينچ ٻوليءَ کي ترڪ ڪري انگريزيءَ کي اختيار ڪيو هو. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري ٿو لڳي ته جڏهن ٻارنهن سؤ سال اڳ واري آمد جو ذڪر ڪيو وڃي ٿو، ان وقت دراصل ويهين پتيءَ جيترا ماڻهو به هندستان ۾ داخل ڪونه ٿيا هئا، جن مان تمام گهڻا ته دراوڙ **(15)** هئا، جيڪي تاريخ کان اڳ جي زماني کان وٺي هن سرزمين سان وابسته هئا.

هر ذي شعور انسان لاءِ سندس ٻائرن جو اهو پوين گروهه، اڳئين کان ڪنهن به ريت ڇريائيءَ ۾ گهٽ ڪونه ٿو لڳي. ڪوبه هندستاني جيڪو هن ڌرتيءَ تي ڄائو ۽ نپنو آهي، تنهن کي هن سندر سرزمين سان نسبت بابت ڪنهن گهٽتائي محسوس ڪرڻ جو سوال ئي پيدا نٿو ٿئي پوءِ پلي ان جو واسطو دراوڙن سان هجي يا اوائلي آرين (16) سان يا بعد جي لوڪن سان. بلڪ جيڪو ماڻهو هن سرزمين جي ادب ۽ فن کي، ان جي تاريخ ۽ ماڻهن کي ويندي اسلام کان اڳ واري تهذيب کي پنهنجو فخر لائق سرمايو نٿو سمجهي، ان کي پڙهيل يا عالم چئي نٿو سگهجي.

اهڙيءَ طرح ڪوبه هندستان مسلمان يا ٻيو ڪو ماڻهو جيڪو ان ڳالهه جي اهميت نٿو محسوس ڪري ته سندس لاڳاپو اهڙيءَ ڌرتيءَ سان آهي جنهن ڪاليداس **(17)** ۽ گوتم ٻڌ **(18)** پيدا ڪيا، ان کي مهذب انسان هرگز نٿو چئي سگهجي. بلڪ ائين چوڻ گهرجي ته ان ماڻهوءَ کي اسلامي تمدن و تهذيب جي شاد ئي ڪا خبر آهي. آءٌ اڃا به هيئن چوندس ته

جيتوڻيڪ هو پاڻ کي مسلمان سڏائي ٿو پر ڪيس لفظ اسلام جي معنى جي به خبر ڪونهي. در حقيقت اهڙو ماڻهو نه رڳو هندستان جي ڪا خدمت نٿو ڪري، بلڪ هو اسلام لاءِ بدناميءَ جو باعث آهي، جنهن جو ڪارڻ سندس نسوري جهالت ۽ لاعلمي آهي.

اصل موضوع ڏانهن موٽندي اسين چئي سگهون ٿا ته اردو هند-ايراني ٻولين ۾ سڀني کان ننڍي نيٽي ۽ پياري ۾ پياري ٻولي آهي ۽ ان جو وجود بين الاقوامي لاڳاپن ۽ ميل ميلاپ جو نتيجو آهي، تنهنڪري جيڪو ماڻهو اردوءَ کي ذاريو يا اوپرو سمجهي ٿو ۽ هن ويهين صديءَ ۾ مهاڀارت (19) واري ٻولي ڳالهائڻ گهرجي ٿو؛ يا هيءُ خيال ڪري ٿو ته ان ڏورانهين دؤر جي لفظن م ڪنهن به قسم جو اضافو ڪرڻو ناهي، پر انهيءَ ماڻهوءَ کي زنده رهڻ جو ڪو حق ڪونهي؛ چو ته هو هڪ اهڙي ناقابل برداشت تنگ نظريءَ جو مظاهرو ڪري ٿو، جنهن لاءِ قوميت ۽ بين الاقوامي جهڙا لفظ نه رڳو بي معنى آهن پر هو ته روشنيءَ جو به دشمن آهي. ان جو مثال ائين آهي جيئن چٻري لاءِ سج جي سهائي!

يورپ کان واپسيءَ بعد گذريل اٺن مهينن ۾ جنهن ڳالهه مون کي وڏ ۾ وڏ تعجب ۾ وڌو آهي، سا هندستان جي مسلمانن توڙي غير مسلم هندستانين طرفان پنهنجي مادر وطن سان پيار ڪرڻ جون دعوائون آهن، جنهن مان درحقيقت سندن وطن سان پيار نه، بلڪ پنهنجي ذات سان پيار جي جهلڪ ملي ٿي. انهن مان هڪڙو گروهه پاڻ کي ٿي هزار سال اڳ واري وقت ۽ حالتن سان ملائڻ گهري ٿو ته ٻيو وري اڄ کان ٿي سؤ سال اڳ واري دؤر جو دلدادو آهي. صحيح معنى ۾ هندستان سان ٻنهي مان ڪنهن کي به دلچسپي ڪانهي. ان جو نتيجو اهو نڪتو آهي جو اهي ٿورا ماڻهو جن هڪ نه ٻئي طريقي سان پنهنجا پيٽ ڀريا آهن، سي خرمستيون ڪري رهيا آهن، باقي ويچارو عوام اڃا جهالت جو شڪار آهي ۽ هن ديس جي ڌرتي سڌاري جي محتاج آهي. هو رڳو انهيءَ ڳالهه تي وڙهي رهيا آهن ته هن ملڪ ۾ تعليم لاءِ ڪهڙي ٻوليءَ جو لهجو اختيار ڪيو وڃي؟ هوڏانهن ملڪ وڃي

ٿو ڏينهون ڏينهن جهالت جي ڪڏ ۾ ڪرندو. اڄ هندستاني ادب علمي طور تي فنا ٿي چڪو آهي ۽ هندستاني آرٽ مرڻ ڪنديءَ تي آهي. هندستان جا ڪارخانا بند ٿي چڪا آهن. هندستان جي زراعت غير پيداواريت جو شڪار آهي. ليڪن اڄ به اهي خسيس ۽ تڇ ڳالهيون جن جو ڪو نتيجو نڪرڻو ناهي. انهيءَ پيٽ پريل طبقي مٿان هر وقت سوار آهن، ٻئي طرف هيڏو سارو ملڪ جيڪو ڏٺي پاڪ ڪين سوڪڙيءَ طور ڏنو آهي، جنهن کي آباد ڪرڻ کپي ۽ سندر بنائڻ کپي، اهو وڃي ٿو ڪمزور ٿيندو ۽ تباهي ۽ بربادي، طرف گهلبو. جيڪڏهن هنن کي واقعي هندستان بابت ٿورو به خيال هجي ها ته پوءِ هو انهن نظرين ۽ لفظن کي رد ڪرڻ جو ڪڏهن به نه سوچين ها، جيڪي گذريل اٺن صدين جي عرصي ۾ عالمگير سڌاري ۽ واڌاري سان گڏ وٺن پهتا آهن. اٿلو هنن کي کپندو هو ته ڏينهن رات هڪ ڪري دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ڏسي، نوان نوان خيال ۽ نوان نوان لفظ پاڻ سان گڏ کڻي اچي ها ۽ پنهنجي ٻوليءَ کي وڏيڪ شاهوڪار ڪن ها. هنن کي گهرجي ته انهن ڳلن کي به حاصل ڪن جيڪي صرف جاپان ۾ پيدا ٿين ٿا؛ انهن ٻوٽن کي به حاصل ڪن جيڪي برازيل جهڙي ملڪ ۾ ٿين ٿا ۽ اهو ميوو به حاصل ڪن جيڪو ڪيليفورنيا ۾ ٿئي ٿو. مطلب ته هر اها شيءِ جيڪا هن ڌرتيءَ جي ڪنهن به ڪنڊ ۾ موجود آهي، جيڪا هن سرزمين جي سينگار جو باعث ٿي سگهي ٿي، يا هن ڌرتيءَ جي زرخيزيءَ جو ڪارڻ بنجي سگهي ٿي، يا هن ملڪ جي ذهنن ۽ روحن کي تازگي بخشي سگهي ٿي؛ اهڙيءَ ڪنهن به شيءِ لاءِ ذري به دير نه ڪرڻ گهرجي ۽ نه گهرٻي هئي. ڇا اڄ اسان انهيءَ ڀرم ۾ مبتلا آهيون جنهن جو شڪار پراڻي زماني ۾ گهٽ عقل وارا هوندا هئا، جيڪي اهو سمجهندا هئا ته هندستان کي هڪ الڳ خدا خلقيو آهي ۽ ڌرتيءَ جي ٻين ملڪن کي ٻين ڪمتر خدائن ٺاهيو آهي!

قوم پرستيءَ کي عقلمنديءَ تي مبني هئڻ گهرجي؛ يعني پنهنجي شيءِ سان پيار جو مطلب ٻيءَ سان نفرت هجڻ کپي، جيتوڻيڪ سنجيده قوم پرستيءَ جو مطلب اهو آهي ته اسين پنهنجي هر قسم جي پورهئي يعني

جسماني، فڪري ۽ روحاني قوت سان هن ڌرتيءَ تي گل و گلزار بنايون. هيءَ ڌرتي جنهن تي اسين رهون ٿا ان جي خدمت ڪندي اسان کي ٻين قومن جي مقابلي ۾ پٺتي پوڻ نه گهرجي. اسان کي ڪنهن به اهڙي شيءِ کان نفرت ڪرڻ نه کپي جنهن جو ٿورو به ملھ آهي، پوءِ پلي اها اسان کٿان به آندي هجي ۽ هينئر اها ڪٿي به هجي. انهيءَ کي اعتراض قابل بنائڻ اجايو آهي؛ بلڪ اسان جو اهو سڌو سنئون فرض آهي ته اها شيءِ اسان کي جتان به ملي ۽ جڏهن به ملي ته ان کي پاڻ وٽ کڻي اچون. آءٌ انهيءَ قوم پرستيءَ کانسواءِ ٻي ڪنهن تصور جو سوچي به نٿو سگهان. خاص ڪري ڌرتيءَ جي تاريخ جي هن موجوده مرحلي تي عقلمند ماڻهوءَ لاءِ مون کي اها ئي ڳالھ مناسب نظر اچي ٿي.

ڇا هن ڌرتيءَ تي ڪو اهڙو پيءُ ٿي سگهي ٿو، جنهن جو عقيدي جي لحاظ کان کڻي ڪنهن سان به تعلق هجي، پر هو اهو چاهيندو هجي ته هن جو پٽ مها ڪوي ڪاليداس جي ٻولي نه سکي سا به سنسڪرت جيڪا اردوءِ جي معزز ماءَ آهي؟ ڇا اهڙو به ڪو تنگ نظر پيءُ ٿي سگهي ٿو، جيڪو گذريل نون صدين ۾ پيدا ٿيل خوبصورت شين تي فخر نه ڪري، جن ۾ اردو به شامل آهي؟ اهو عرصو جيڪو دراصل يورپ توڙي ڀارت ۾ نئين سجاڳي ۽ نشاة الثانيه جو دؤر آهي.

باشعور انسانن جي نظر ۾ اردو جيئن ان جي نالي مان به ظاهر ٿيو ته عالمگيريت ۽ بين الاقوامي قومپرستيءَ جي علامت آهي. اجا به هيئن چئجي ته اها دنيا جي ٽن عظيم تهذيبن جو سنگم آهي، يعني هند ـــ جرمن، سامي ۽ منگول تهذيبن جو ان ڪري، پوري ايشيا لاءِ رابطي جي زبان واسطي نهايت موزون ٿي سگهي ٿي. ائين به چئي سگهجي ٿو ته دنيا جي جيڪڏهن ڪا مصنوعي جڳت ڀاشا ٿي سگهي ٿي ته ان ۾ اردوءَ کي بنيادي حيثيت هوندي.

هاڻي سوال آهي ته ڇا غلط قسم جي جذبات، تنگ نظري ۽ اجائي توهم پرستيءَ سبب اردوءَ کي ديس نيڪالي ڏجي؟ ڇا ان جو مطلب اهو نه

ٿيندو ته اسين هندستان جي موجوده ترقي يافته شڪل جو انڪار ڪري رهيا آهيون ۽ مستقبل ۾ سندس ترقي نٿا چاهيون!؟

انهيءَ ڪري هاڻي هن ڳالهه ۾ ڪو شڪ باقي نٿو رهي ته جيڪي ماڻهو اڄا سوڌو ڪن اڻچاتل سببن جي ڪري سنسڪرت يا عربي ٻوليءَ کان غير عقلي نفرت جو اظهار ڪن ٿا، اهي هندستان جي ترقيءَ جا گهڻگهرا ناهن. لڳي ٿو ته اهي ماڻهو هن ڌرتيءَ سان پيار ڪونه ٿا ڪن؛ بلڪ اهي سچائيءَ سان پيار ڪرڻ لاءِ هرگز تيار ناهن، پر اهي ماضيءَ جي مدي خارج وڏائيءَ جو شڪار آهن. هو ڪنهن فائديمند ڳالهه ڪرڻ کان عاري آهن ۽ هندستان جي صحيح معنى ۾ ترقي يا مستقبل بابت ڪين ذرو به فڪر ڪونهي، اهي ماڻهو جيتوڻيڪ جيئرا آهن پر ماضيءَ جي طلسم ۾ زندگي گذارين ٿا يعني زنده درگور جي مصداق آهن.

معزز حضرات اڄ شام اهو موضوع جنهن تي آءٌ ڳالهائي رهيو آهيان، اڻ کٽ آهي، انهيءَ جا تمام گهڻا پهلو آهن، جيڪي وڏيڪ تفصيلي غور و فڪر جا محتاج آهن. پر اڄوڪي شام جيڪي اڻپوري ڪوشش مون کان ٿي سگهي آهي، آءٌ سمجهان ٿو ته ان ۾ به سوچ وارن لاءِ ڪافي مواد موجود آهي. ڇا به هجي، پر توهان مان اهي حضرات جيڪي واقعي پنهنجي جنم ڀوميءَ لاءِ ڪجهه ڪرڻ گهرن ٿا، تن لاءِ هيءُ وقت آهي. هيءَ ڌرتي جنهن توهان کي هن وقت تائين پنهنجي جيءَ ۾ جاءِ ڏني آهي، ۽ خاص ڪري موجوده دؤر ۾ جڏهن ٻي ڪابه ڌرتي توهان کي ڪنهن قيمت تي پناهه ڏيڻ يا داخل ٿيڻ جي اجازت ڪونه ٿي ڏئي.

آخر ۾ مون کي اجازت ڏيو ته هن تقرير جو خاتمو هن چتاءَ سان ڪريان:

مهرباني ڪري اردو، هندي يا هندستاني تي وڙهڻ کان اڳ به دفعا سوچيو ته جنهن مزي خاطر توهان وڙهو ٿا، ان ۾ ڪٿي گهڻي دير نه ٿي وڃي ۽ قديم جرمن ٻوليءَ جو اهو ”اڙد“ جاڳي نه پوي ۽ ٿوري تباهي ڦهلائيندڙ ”فرد“ نه ٿي پوي. اهڙيءَ صورت ۾ تباهي ۽ بربادي انهن تنگ

نظر ويڙهاڪ ماڻهن جو مقدر بنجي مٿن نازل ٿيندي، جيڪي اڳ ۾ انهن خوفناڪ نتيجن بابت سوچي به نه سگهيا هوندا.

حوالا

(1) ناردڪ (Nardic)

اوڀر يورپ جا اهي ماڻهو جيڪي پنهنجي ڊگهي قد، اُڇي مٿي کان سواءِ اين، چمڙي ۽ وارن جي هلڪي رنگ سبب سڃاتا وڃن ٿا، ان نسل جا ماڻهو گهڻي ڀاڱي اسڪينڊينيويا ۽ اوڀر جرمني وغيره ۾ آهن.

(2) اسڪينڊينيويا (Scandinavic)

جاگرافيءَ جي اصطلاح ۾ يورپ جي ملڪن سويڊن، ناروي ۽ ڊينمارڪ کي ان گڏيل نالي سان سڏيو وڃي ٿو، انهن کان سواءِ ڪي ٻيا به ڀرپاسي وارا ننڍا ٻيٽ ان ۾ اچي وڃن ٿا.

(3) اڪبر اعظم (Akbar 1543-1605AD)

مغل شهنشاهه جلال الدين اڪبر سنه 1556ع ۾ تيرهن سالن جي عمر ۾ پنهنجي پيءُ همايون کان پوءِ تخت نشين ٿيو. جيتوڻيڪ هن باقاعدي تعليم حاصل ڪونه ڪئي، پر هو نهايت ڪامياب حڪمران ثابت ٿيو. هڪ لحاظ کان ڏسجي ته مغليه سلطنت جو بنياد بابر 1526ع ۾ وڌو. هو جلدي

يعني ڇئن سالن کانپوءِ وفات ڪري ويو. اهڙيءَ طرح همايون 1530ع ۾ تخت تي ويٺو پر 1540 ۾ شير شاھ سوريءَ کان پاڄ کاڌائين. شير شاھ سوريءَ جي مرڻ بعد پندرهن سالن کان پوءِ همايون جڏهن وري تخت حاصل ڪيو ته هو جلدي حادثي جو شڪار ٿي مري ويو. ان صورت ۾ اڪبر جو چاليھ ساله دؤر حڪومت مغل شهنشاهيت جو عظيم الشان دؤر ثابت ٿيو.

”آئين اڪبري“ ۽ ”اڪبر نامه“ مان اڪبر جي شخصيت ۽ ڪارنامن کان سواءِ سندس فڪر ۽ حڪومت تي مفصل روشني پوي ٿي. اڪبر جو ڪارنامو هندو ۽ مسلمانن سان هڪجهڙو ورتاءُ هو مذهبي پال کان هو ”صلح ڪل“ جي پاليسيءَ تي عمل پيرا رهيو، پر سندس مذهبي مهم جوئي واري پاليسي جنهن کي ”دين الاهي“ سان پڻ ياد ڪيو وڃي ٿو، ڪيس مسلمان عالمن ۾ هڪ اختلافي شخصيت بڻائي ڇڏيو.

ڊاڪٽر ايشوري پرساد اڪبر کي ان وقت جي دنيا ۽ يورپ جي همعصر حڪمرانن، خاص ڪري انگلينڊ جي راڻي ايلزبيٿ (1603ع-1533ع) ۽ اسپين جي فلپ دوم (1598ع-1527ع) سان ڀيٽ ڪرڻ کان پوءِ ڪيس تاريخ جو عظيم حڪمران سمجهي ٿو.

(4) هينري، اٺون (Henry vii1491-1547AD)

هو پنهنجي پيءُ هينري ستين کان پوءِ سن 1509ع ۾ تخت نشين ٿيو. يورپ ۾ اهو نشاة الثانيه جو آغاز وارو دؤر هو. هو فنون لطيفه خاص ڪري موسيقيءَ ۾ ماهر هو. هن انگلينڊ جي جهاز راني خاص ڪري بحر قوت کي وڌائڻ طرف گهڻو ڌيان ڏنو. طلاق جي مسئلي تي جڏهن ڪليسا سان هن جو اختلاف ٿيو ته هن پادرين خلاف نهايت سخت قدم کنيا. ٿامس مور جهڙي شخصيت کي به هن ئي ڦاسيءَ تي چاڙهيو. هن ڪله ڇهه شاديون ڪيون ته جيئن ڪو تخت جو وارث ڇڏي وڃي.

(5) ايلزبيٿ1 (Elizabeth 1 1533-1603)

هينري اٺين جي ڌيءُ، پنهنجي ڀيڻ ميري کان پوءِ سن 1558ع ۾ تخت نشين ٿي. هن سياست جي ميدان ۾ وڏيون ڪاميابيون حاصل ڪيون، جنهن ۾ فرانس سان جنگ جو خاتمو ۽ اسڪاٽلينڊ سان معاهدو شامل آهن. ان کانسواءِ انگلينڊ جي بحري آرماڙ هٿان اسپين جي آرماڙ جي شڪست سندس دؤر جو وڏو ڪارنامو ليکجي ٿو.

ايلزبيٿ جي دؤر ۾ مذهبي جهيڙي ۽ ڇڪتاڻ جو پڻ عروج هو. هڪ لحاظ کان ان جو آغاز سندس پيءُ کان ٿيو جيڪو مذهب جي اصلحي تحريڪ (Refomation) کان متاثر هو ۽ پروٽيسٽنٽ فرقي جو زبردست حامي هو پر هن جي وفات کان پوءِ جڏهن راڻي ميري پهرين تخت نشين ٿي ته هن وري رومن ڪيٿولڪ فرقي جي حمايت ڪئي ۽ پروٽيسٽنٽ

فرقي جي ماڻهن تي وڏيون سختيون ڪيون. اٽڪل 300 ماڻهن کي رڳو ان ڪري ڦاسي ڏني وئي. اهو ئي سبب آهي جو ميري کي ”قاتل ميري“ (Bloody Mary) جي لقب سان به ياد ڪيو ويندو آهي.

ايلزبيٿ جو اهو ڪارنامو آهي ته جڏهن ميري کان پوءِ تخت سنڀاليو ته هن مذهبي رواداريءَ جي پاليسي تي عمل ڪيو، جيتوڻيڪ ان ڪري وقت جو پوپ مٿس سخت ناراض ٿيو ۽ کيس عيسائيت کان خارج ڪرڻ جو اعلان ڪيو. هڪ ٻي فتوى ۾ پوپ هن کي قتل ڪرڻ جي فتوى ڏني. مطلب ته هڪ حڪمران جي حيثيت ۾ هن پاڻ کي مذهبي جنون جو ڪڏهن به شڪار ٿيڻ نه ڏنو. هن سڄي عمر شادي پڻ نه ڪئي.

ايلزبيٿ جي دؤر کي انگلينڊ جي تاريخ جو سونهري دؤر چيو وڃي ٿو. انگلينڊ جي عظيم ساعر شيڪسپيئر (1616ع-1564ع به هن جي زماني ۾ عظمت ۽ شهرت حاصل ڪئي.

(6) ابيلارڊ (Abelard 1079-1142AD)

فرينچ فيلسوف ڪيترن ئي علمن جو ماهر هئڻ سبب نهايت ممتاز حيثيت رکي ٿو. هن الـهٰيات کي عقلي بنيادن تي استوار ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. جنهنڪري مٿس ڪفر ۽ الحاد جي فتوى به لڳي.

هيلوئز (Heloise) نالي عورت سان سندس معاشقو ۽ خط و ڪتابت پڻ مشهور آهي.

(7) راجر بيڪن (Roger Bacon 1219-1294AD)

ڏسو تقرير نمبر 4 جو فوٽ نوٽ نمبر 13.

(8) مارٽن ليوٿر

(9) ڪبير: بابت ڏسو مضمون نمبر 7 جو فوٽ نوٽ نمبر 36.

(10) نانڪ: ڏسو ساڳئي مضمون جو فوٽ نوٽ نمبر 37.

(11) ارسٽو (Aristo,1474-1533AD)

اٽليءَ ۾ نشاة الثانيه جو هڪ وڏو شاعر سندس روماني نظم (Orland Furioso) نهايت مشهور آهي. ان جي خاص خصوصيت اها آهي ته منجهس واقعا نهايت تيزيءَ سان رونما ٿين ٿا، جنهنڪري پڙهندڙن جي دلچسپي وڌندي رهي ٿي.

(12) امير خسرو (Amir Khusro 1253-1325AD)

اصل ۾ ترڪ نسل جو هو. ابتدائي تعليم عربي ۽ فارسيءَ ۾ حاصل ڪيائين ۽ ڪجھ وقت دهلي درٻار سان به وابسته رهيو. ساڳئي وقت هو شيخ نظام الدين اوليا جو مريد ۽ پوءِ خاص خليفو پڻ ٿي ويو. مرشد جو به ساڻس قرب هو ۽ گهڻو وقت هن جي حاضريءَ ۾ رهندو هو. سن 1280ع کان 1285ع تائين جڏهن سلطان بلبن جو پٽ خان شهيد ملتان جو حاڪم ٿيو ته امير خسرو ان سان گڏجي ملتان آيو.

امير خسرو فارسي زبان جو نهايت اعلى شاعر هو ۽ ڪيس هندستان ۾ فارسي زبان جو عظيم ترين شاعر سمجهيو ويو آهي. هن تمام گهڻو لکيو، سندس ڪلام غزل، مثنوي، قصيدو، رباعي مطلب ته تقريباً سڀني اصناف سخن تي مشتمل آهي. سندس شعر ۾ مقامي رنگ کان علاوه زبردست موسيقي ۽ نغمگي آهي. دراصل هو موسيقيءَ جو وڏو ڄاڻو هو ۽ هندستاني موسيقيءَ ۾ هن وڏي جدت آندي، قوالي سندس ايجاد ڇئي وڃي ٿي، هو هنديءَ جو به نهايت اعلى شاعر هو.

(13) دراوڙ (16) آريا

دراوڙ، ڪاري ۽ سانوري رنگ جي ماڻهن سان تعلق رکندڙن کي چيو وڃي ٿو جيڪي هينئر ڏکڻ هندستان جي علائقي کانسواءِ سريلنڪا ۾ ملن ٿا، ان جي مقابلي ۾ آريا انهن کي چئجي ٿو جيڪي ڪڻڪ رنگا آهن يا سندن رنگ چٽو ۽ صاف ٿئي ٿو. هنن جو قد به دراوڙن کان ڊگهو ٿئي

ٿو. ننڍي کنڌ جا اصل رهاڪو دراوڙ هئا، چو ته تاريخي لحاظ کان آريا هن علائقي ۾ اٽڪل 2000 قبل مسيح ڌاري آيا هئا. آريا اصل ۾ وچ ايشيا ۽ ان سان لڳ علائقن مان ايندا هئا. کين هند ـــ يورپي (Indo-European) ڪوٺجي ٿو. اهڙيءَ طرح اهي يونانين، ايرانين ۽ رومين جا مائٽ لڳن ٿا.

ڪن عالمن جي راءِ آهي ته موئن جي دڙي جا رهاڪو به دراوڙ هئا ۽ 2500 کان 1500 قبل مسيح جو عرصو سندن عظيم الشان تهذيب جو دؤر آهي. تقريباً انهيءَ عرصي ۾ آريا سنڌ ۾ داخل ٿين ٿا، جنهنڪري اهو خاطري سان چئي سگهجي ٿو، ته موئن جي دڙي کي آرين جي حملن تباهه ڪيو. مارٽيمر وهيلو پنهنجي ڪتاب “Civilizations of the Indus and Beyond” ۾ اهو ئي نتيجو قائم ڪيو آهي. رگ ويد مان به ڳالهه جي اڻ سڌي شاهدي ملي ٿي.

(17) ڪاليداس: ڏسو مضمون نمبر 7 جو فوٽ نوٽ نمبر 25.

(18) گوتم ٻڌ: ڏسو مضمون نمبر 1 جو فوٽ نوٽ نمبر 2.

(19) مها ڀارت:

هندن جو مذهبي ڪتاب جنهن ۾ آرين جي ٻن ڌرين پانڊون ۽ ڪورون جي هستناپور جي تخت لاءِ ويڙهه جو بيان آهي. ان ۾ به لک ويهه

هزار ستون آهن. مها ڀارت جي تصنيف جو زمانو اٽڪل (100-500 قبل مسيح چيو وڃي ٿو. مها ڀارت کي هومر جي ”lliad“ سمان عظيم رزميه ”Great-Epic“ سمجهيو ويو آهي.

ڪردار

[علامه صاحب هيءُ ليڪچر پهرين جولاءِ سنه 1929ع تي ٿيل سافيڪل هال ڪراچيءَ ۾ ڏنو، ۽ اهو سپ ڪان پهريائين ”سنڌ هيرالڊ“ رسالي جي ”Prophet Issue“ ۾ 18 آگسٽ 1929ع ۾ شايع ٿيو.]

خواتين و حضرات، يا جيئن مون کي وڌيڪ موزون ٿو لڳي ته هاڻ توهان کي سچائيءَ سان پيار ڪندڙ ۽ خدا جا طالبو چئي مخاطب ٿيان. اصل ڳالھ هيءَ آهي ته توهان عورت هجو يا مرد، پر ان جي باوجود توهان گهڻو مٿي وڃي سگهو ٿا، جو ته انهن بلندين جو چيهه ئي ڪونهي، جن تائين انسان جي رسائي ممڪن آهي.

مون کي افسوس آهي ته اسان جي فاضل چيئرمين هن ليڪچر جو تعارف انتهائي مبالغه آميز انداز ۾ ڪرايو آهي. مون کي ٻڌايو ويو آهي ته مون جهڙي غريب ماڻهوءَ مان هنن کي وڏي اميد آهي. پر مون کي عالم هجڻ جي گهٽ دعوى آهي، تڏهن به جيڪي ٿورو گهڻو اڄ آءٌ هتي چوڻ چاهيندس اهو منهنجي ذاتي غور و فڪر جو نتيجو آهي ۽ اهو ڪيترن سالن جي عرصي تي محيط آهي. اها به پڪ-تي ڏيندن اڳ جي ڳالھ آهي جو اسان جي هڪ پڙهيل ڪڙهيل دوست اهو چئي ڏنو ته، ”اسان کي مذهب نه گهرجي. اسان محض ڪردار چاهيون ٿا.“

هن جو مطلب چڱي طرح سمجهي ويس؛ حالانڪ لفظن جو انتخاب صحيح نه هو. ان ڪانسواءِ انهن جملن ۾ جيڪو ظاهر ظهور تضاد آهي اهو مون کي نه آئڙيو. بهرحال انهيءَ ڳالھ منجهان انهيءَ مونجهاري جو پتو پوي ٿو، جيڪو انهن ٻن اهم معاملن يعني مذهب ۽ اخلاق بابت عام طور پوري دنيا ۾ ۽ خاص طور تي هندستان ۾ پکڙيل آهي، اهو ئي سبب آهي جو انهيءَ ساڳئي ڏينهن جڏهن مون کي هڪ ٻئي دوست هن گڏجاڻيءَ

۾ خطاب ڪرڻ جي دعوت ڏني ته مون بي اختيار پنهنجي گفتگوءَ جي لاءِ ”ڪردار“ جو انتخاب ڪيو.

عام نطقئه نظر موجب ڪردار اهڙن اخلاقي صفتن جو مجموعو آهي جيڪي انسانذات ۾ مشترڪ آهن. ليڪن هتي آءٌ ان لحاظ کان ڪونه ڳالهائيندس.

جن صاحبن جي ڪردار ۾ انهيءَ لحاظ کان ڪا دلچسپي آهي، بهتر ٿيندو ته اهي پنهنجي رهنمائيءَ لاءِ هن موضوع تي ڪنهن چاتل سچاتل مصنف جو ڪو ڪتاب مطالعو ڪن. انهيءَ ڪري توهان کي پڻ منهنجي اڄ هيءَ گذارش آهي ته ٿوري دير لاءِ اخلاق بابت پنهنجا رايا محفوظ رکجو؛ بلڪ مسئلي کي جيئن جو تيئن ڏسڻ ۽ سمجهڻ جي ڪوشش ڪجو.

آءٌ جيئن ته لفظ ”ڪردار“ (Character) بابت ڳالهائي رهيو آهيان، انهيءَ ڪري اهو وڌيڪ مناسب ٿيندو ته آءٌ انهيءَ لفظ جي لغوي معنى پڻ هتي پيش ڪريان، جيڪا اسان کي ويبسٽر جي لغات ۾ ملي ٿي، ان ۾ هڪڙي معنى هيءَ ڄاڻايل آهي: ڪنهن شيءِ جو اهڙو اهڃاڻ يا علامت جيڪا ان شيءِ جي ڪنهن خاص حقيقت ڏانهن اشارو ڪري، جنهن مان ان جي سڃاڻپ، اصليت ۽ منهن مهانڊي وغيره جي خبر پوي؛ مطلب ته اهڙو گڻ يا لڇڻ جنهن جي ڪري هڪ شيءِ ٻي شيءِ کان سڃاپجي يا الڳ ۽ ممتاز نظر اچي. ٻي معنى هيءَ ڏنل آهي: اهڙي وصف يا خوبي جيڪا هڪ فرد يا ڪنهن جنس ۾ ملندي هجي. هن مان واضح ٿيو ته ڪنهن فرد جي ڪردار مان مراد اهي خاصيتون هرگز ناهن جن ۾ هو عام طور تي ٻين سان ڀاڱي ڀائيوار آهي. بلڪ ان جو مطلب اهڙيون امتيازي خوبيون يا وصفون آهن جن جي ڪري اهو فرد ٻين کان جدا ۽ الڳ نظر اچي ٿو.

آءٌ هتي ان جا ڪي مثال ڏيان ٿو:

لوڻ جي اها خاصيت آهي ته اهو ڇهرو ٿئي ٿو ۽ شين کي محفوظ رکڻ لاءِ ڪتب ايندو آهي. اهڙيءَ طرح کنڊ مٺي ٿئي ٿي، بخمل نرم ٿئي ٿو

۽ ڪندو چيندو هوندو آهي. رڍ مين مين ڪري ٿي ۽ شينهن گجگوڙ ڪري ٿو.

هتي اوهان تي واضح ٿي ويو هوندو ته جيستائين سندس ان خاص خوبيءَ جو تعلق آهي ته انهن جي پاڻ ۾ پيٽ ڪري نٿي سگهجي. هڪڙي ٻئيءَ کان الڳ آهي ۽ هر هڪ جو پنهنجو ڪارج آهي. ان ڪري جيڪڏهن خدانخواسته انهن مان اها خاص خوبي ختم ٿي وئي، جنهن جي ڪري ان جي سڃاڻپ ٿي پئي سگهي، ته پوءِ چئبو ته ان جو ڪردار به ختم ٿي ويو.

هتي پهچڻ کان پوءِ آءٌ توهان کي باقي ٿورو اڳتي وٺي هلندس، جتي اها انفراديت اڃا غير ترقي يافته معلوم ٿئي ٿي.

آءٌ نٿو چاهيان ته توهان کي طبعيات جي پيچيده راهن تي وٺي هلان. توڙي جو ڪٿي مون ۾ اها صلاحيت هجي. هتي آءٌ اوهان جي ڌيان تي صرف هڪڙي حقيقت آڻڻ گهران ٿو، جنهن کي طبعيات جا سڀئي ماهر فيلسوف تسليم ڪري چڪا آهن، سا اها آهي ته اهو مادو جنهن کي اسين ٺوس تصور ڪريون ٿا ۽ جيڪو اڳئين زماني ۾ فيلسوفن لاءِ سخت شيءِ جي حيثيت رکندو هو، هينئر ڳري اهڙو ته پرڻ ٿي ويو آهي جو ان شيءِ جي حيثيت ڪڪرن يا هوا واري به نه رهي آهي. اهڙيءَ طرح هلڪي ۾ هلڪي گئس هئڊروجن پڻ اليڪٽرانن جي ٿهيل آهي. ان لحاظ کان هن موجوده مادي ڪائنات جو بڻ بنياد هينئر ٻڌائي ٿو ته ان کي قديم اصطلاح مطابق مادي يا طبعي ته هرگز ڪوٺي نٿو سگهجي.

انهيءَ شيءِ (اليڪٽران) جي مکيه خاصيت لاڳيتي حرڪت آهي. پوءِ ان کي توهان فعلي توانائي چئو يا مخفي توانائي جو نالو ڏيو يا اڃا ڪو ٻيو نالو ڏيو. هتي منهنجو مقصد لفظن ۾ الجهڻ ناهي. ليڪن هڪڙي ڳالهه پڪي آهي ته اها شيءِ ”مادو“ هرگز ناهي، جيئن اسان جو مادي بابت عام تصور آهي.

آءٌ اها ڳالھ ھڪ دفعو وري ورجايان ٿو ته موجوده دؤر جي سائنسدان کي اها خاطري آهي ته جنهن شيءِ کي مادو چيو ويندو هو، اهو دراصل هڪ وڏيڪ بنيادي عنصر جي شڪل يا صورت هئي، انهيءَ ڪري هتي اهو مفروضو نهايت آسانيءَ سان اختيار ڪري سگهجي ٿو ته ان آفاقي عنصر جون ضرور ڪي پنهنجون خاصيتون هونديون. انهن مان هڪڙي خاصيت جنهن جو اسان مٿي ذڪر ڪري آياسون، اها ان جي لاڳيتي ذاتي حرڪت آهي.

هتي اسان انهيءَ تفصيل ۾ نٿا وڃون ته انهيءَ عنصر جي ابتدائي شڪل ڪهڙي هئي، جن ۾ اليڪٽران ۽ ڳنٽسون شامل آهن، جيتوڻيڪ توهان کي خبر آهي ته انهن کي به پنهنجون مختلف خاصيتون آهن ۽ اهي پنهنجي مخصوص روش جو مظاهرو به ڪن ٿا؛ بلڪ انهن مان ڪي به ڀه پاڻ ۾ هڪجهڙا ناهن. هن ڳالھ کي هتي ڇڏي هاڻي اسان جمادات جي دنيا ڏانهن اچون ٿا.

توهان ڏٺو هوندو ته ڪنهن به قسم جي پٿر جو مادو ٻئي قسم جي پٿر جي مادي کان تمام ٿورو مختلف ٿئي ٿو، ته به تمام ٿورو هيڏي هوڏي، ڏسڻ سان اسان کي ڪي اهڙا عاليشان ذاتو ۽ قيمتي پٿر ملن ٿا؛ جيڪي پنهنجي منفرد خاصيتن سبب ٻري کان پڌرا آهن. مطلب ته ان نموني ۾ اسان کي هڪ قسم جي پيچيدگي ۽ انفراديت جو وڌندڙ زور محسوس ٿئي ٿو.

معدنيات جي دنيا جي خاص صوبي هيءَ آهي ته اهي ٻاهران بلڪل نوس ٿين ٿيون ۽ منجهن اندروني عمل ٿئي ٿو. اها ڳالھ ڪنهن حد تائين نباتات يا ٻاچين سان به لاڳو ٿئي ٿي. مثلاً: اوهان سڀني کي خبر آهي ته وڻ حرڪت ڪونه ٿا ڪن پر اهي پنهنجون پاڙون ذرتيءَ ۾ جتي اها بيٺا آهن، هيٺ وڌائيندا وڃن ٿا.

جيتوڻيڪ وڻن جا به تمام گهڻا قسم آهن؛ ايتري قدر جو هر قسم کي پنهنجو جدا رنگ، منهن مهانڊو، شڪل شبيه هوندي آهي پر انهن ۾ پنهنجي نوع جو اصل خاصيتون به قائم رهن ٿيون. جهڙوڪ: غير متحرڪ هجڻ.

پر جيڪڏهن ڪا شيءِ پنهنجي اصليت کان ٻاهر وڃي ٿي جيئن ڪي پيرڙا ساهوارا يا جيت جيڪي چر پر جي ڪوشش ۾ مصروف رهن ٿا، اهي چڻ ته نفرت يا بچاءَ جي علامت ٿي پون ٿا ۽ انهن لاءِ پوءِ ائين چيو وڃي ٿو ته اهي پنهنجون خاصيتون وڃائي ويٺا آهن.

انهن دنيا کي ڇڏڻ کان اڳ آءٌ هتي صرف ٻن هندستاني وڻن جو ذڪر ڪندس جيڪي ڪيترن سالن کان منهنجي دلچسپيءَ جو مرڪز رهيا آهن. اهي آهن ٻڙ ۽ پام يا کجي جا وڻ. ٻڙ جي وڻ جي مکيه خاصيت اها آهي ته ان جون نيون چاول شاخون هيٺ زمين طرف وڌڻ شروع ڪن ٿيون ۽ پنهنجي لاءِ انهيءَ وڻ جي پاڙ جي ويجهو ڌرتي ۾ جاءِ پيدا ڪن ٿيون. اهڙيءَ طرح انهيءَ اصلي وڻ جي ٻنهه پرسان اپري ساڳي وڻ کي مضبوط ڪن ٿيون. منهنجي لاءِ اها ڳالهه نهايت دلچسپيءَ جو باعث رهي آهي ته جنهن ڌرتيءَ تي اهو وڻ پيدا ٿيو هو، ان ڌرتيءَ ئي انسانذات لاءِ ”گڏيل ڪٽنب“ جو نظام وجود ۾ آندو.

ٻيو کجي يا پام جو وڻ آهي جنهن جو مون مٿي نالو ورتو ان جون وري ٻڙ جي برعڪس خاصيتون آهن. جيئن جيئن اهو وڌڻ لڳي ٿو تيئن چڻ اهو ڌرتي سان پنهنجا لاڳاپا ختم ڪندو وڃي، پوءِ ڀلي ڪٽي سندس پاڙ هيٺ ڪيتري چونه هجي، ليڪن ڌرتيءَ جي پرسان اهو پنهنجي ڪا شاخ نٿو ڇڏي. اهو هميشه سنئون سڌو اپري ٿو ۽ سڌو مٿي وڃي ٿو، تان جو ان جي چوٽيءَ تيجيڪي ڪجهه شاخون ٿين ٿيون، انهن جو منهن ٻه مٿي ٿئي ٿو، جيتوڻيڪ اتي منجهس جهجهو ۽ قيمتي ڦل ٻڻ پيدا ٿئي ٿو. هنن ٻنهي وڻن جي باري ۾ اڃا ڪجهه وڌيڪ چئي سگهجي پيو، مگر اسان وٽ ايترو وقت ناهي، ان ڪري هاڻي اسان جانورن جي دنيا ڏانهن اچون ٿا.

سڀ کان پهرين ڳالهه جنهن جي ذريعي اسان نباتات ۽ جاندار ۾ تميز ڪري سگهون ٿا ۽ جيڪا نهايت زوردار نموني ۾ اسان جي ذهن تي اثرانداز ٿئي ٿي، سا اها آهي ته نباتات جي مقابلي ۾ جاندار هڪ جڳهه کان ٻي جڳهه تائين چر پر ڪرڻ جي خاصيت رکن ٿا، ڇا اوچي اڏام کان سواءِ عقاب جو ۽ تکي چال کان سواءِ هرڻ جو تصور ڪري سگهجي ٿو! قدرت

جو عجيب ڪرشمو آهي ته جيڪا شيءِ حرڪت نٿي ڪري، ان کي اکيون به ڪونه ڏنيون ويون آهن. مگر ان جي مقابلي ۾ نهايت تيز آهي ۽ ٻوڙڻ ۾ پڻ تکي آهي، ان جون اکيون به تيز نظر واريون آهن. جاندارن ۾ چچوندر ان ڳالھ جو چٽو ثبوت آهي.

ٿوري دير لاءِ ان موضوع کي اتي ڇڏي اسان ٻئي طرف واجهايون ٿا. دراصل اها ساڳي حالت نه رڳو مادي دنيا سان لاڳو آهي بلڪ فڪري ۽ روحاني دنيا ۾ پڻ ائين ٿئي ٿو. گيان يا سوچ هڪ قسم جي حرڪت پذيري آهي ته ڌيان وري هڪ قسم جو روحاني سڪوت آهي، تن ۾ پڻ آخرڪار فڪري ۽ روحاني نظر پيدا ٿئي ٿي. دنيا جا سڀئي ذڪر قابل فيلسوف، فڪر جي انهن ابتدائي حالتن مان گذريا آهن ۽ سڀئي پيغمبر وري پوئين روحاني حالت مان اُڪريا آهن. انهن ۾ زرتشت (1) ۽ گوتم ٻڌ (2) به آهن ته حضرت عيسى عه (3) ۽ حضرت محمدﷺ (4) پڻ. اهي پڻ انهيءَ گيان ۽ ڌيان جي منزل مان گذريا، جنهن کان پوءِ ڪين بصيرت جو نور حاصل ٿيو ۽ تبليغ ڪرڻ شروع ڪيائون.

مطلب ته اسان ڏٺو ته ٻڙ ۽ پام جي وڻ ۾ ڪي اهڙيون ڳالهيون هيون جيڪي انساني خاصيت آهي جيڪا پڻ انسان ۾ ملي ٿي. ليڪن ان جي باوجود انهن ڳالهين کي اسين انساني ڪردار جا اجزا قرار ڪونه ٿا ڏيون. هڪ لحاظ کان طبعي يا جسماني خاصيتون ڪردار جي دائري ۾ اچن ئي ڪونه ٿيون. البت هلندي هلندي ان ڳالھ طرف اشارو ڪري ڇڏجي ته موجوده دؤر ۾ هڪڙي طبعي خاصيت کي تمام گھٽي اهميت ڏني وڃي ٿي ۽ اهو آهي رنگ.

هن سلسلي ۾ هيءَ ڳالھ قابل ذڪر آهي ته يوناني تهذيب جي عروج جي وقت وحشي (Barbarian)لفظ نفرت وچان ڪتب ايندو هو، جيتوڻيڪ ان جي لفظي معنى غير يوناني هئي. ليڪن پوءِ به ان جو مطلب هڪ غير مهذب ۽ غير ذهين انسان هو ۽ اها ئي معنى افلاطون **(5)** جي لکيت مان ملي ٿي. اسلامي تهذيب جي زماني ۾ وحشي، جو مطلب ”خدا

جي وحدانيت کان ڦريل“ قرار ڏنو ويو. ليڪن موجوده دؤر ۾ مهذب جو مطلب گورو ۽ غير مهذب جو مطلب ڪارو يا رنگدار ورتو وڃي ٿو.

طبعي خاصيتن کي پاسيرو رکندي اسان ڏسون ٿا ته هڪ پکيءَ جي ٻچڙي جي ماءُ ۾ پنهنجي ٻچي تان جان قربان ڪرڻ جو جيڪو جذبو آهي، اهو ساڳيو جذبو اسان کي انسانن ۾ پڻ ڪارفرما نظر اچي ٿو. اهڙيءَ طرح ڪتي ۾ وفاداريءَ جو جذبو ۽ شينهن ۾ حڪمراني ڪرڻ واري سگهه اسان کي انساني خصويتن جي ياد ڏيارين ٿا؛ ليڪن انهن سڀني حقيقتن جي باوجود اسين ماڻهو انهن ڳالهين کي ”جبلت“ جي نالي ڏيڻ تي اصرار ڪريون ٿا، جيتوڻيڪ اسان جي راءِ آهي ته بني نوع انسان ۾ اجا ڪي پيا گڻ آهن، جيڪي واقعي صرف اسان سان مخصوص آهن ۽ جنهن جي ڪري اسان نباتات ۽ ٻين جاندارن کان جدا آهيون. انهيءَ خاصيت کي اسان پنهنجي ذات جو شعور ڪوٺيون ٿا ۽ ان سان گڏ ”تصور جي قوت“ پڻ آهي جنهن سان آءُ واري قوت سان آشنائي ٿئي ٿي. اهو ئي سبب آهي جو اسان ۾ علحده وجود جو تصور اڀري ٿو ۽ ان کان پوءِ اسان هڪ شيءِ کي ٻي شيءِ کان الڳ ڪري سمجهي سگهون ٿا. اڳتي هلي اسان منجهن مشابهتن ۽ غير مشابهتن جي ڳولا ڪريون ٿا، جنهن کان پوءِ وري ڪا نسبت ڳولي سندن صف بند ڪريون ٿا يا ٻين شين سان ملائڻ جي ڪوشش ڪريون ٿا. ٿورن لفظن ۾ هيئن چئجي ته عقل کي استعمال ڪندي اسان تجزيه ۽ ترڪيب جا هڙئي مرحلا طئي ڪريون ٿا. هتي پهچڻ کانپوءِ چئجي سگهي ٿو ته اِهو آهي گڻ يا خصوصيت، جيڪا خاص انسانذات جي لاءِ آهي ۽ جنهن جي ڪري هو باقي ٻيءَ دنيا کان جدا نظر اچي ٿو.

اڳتي وڌڻ کان اڳ منهنجي اوهان کي هيءَ استدعا آهي ته ٿورو پوئتي نگاهه وجهي اهو سوچيو ته آخر ”ڪل“ جي انهن خاصيتن جي اوسر ڪهڙيءَ ريت ٿي آهي؟ هن سلسلي ۾ هڪڙي ڳالهه جيڪا نهايت واضح آهي اها وڌندڙ انفراديت جو تصور آهي. ان ۾ جيتوڻيڪ ڪيتريون پيچيدگيون به رونما ٿيون جيڪي وضاحت طلب هيون پر انهن جو مڪمل اظهار پڻ ان صورت ۾ ممڪن هو. بهرحال اهي سڀ ڳالهيون گڏجي هڪڙي اهم خاصيت جو سبب ٿين ٿيون ۽ اهو آهي شيءِ جو نارجي وجود

يا ظاهري صورت. ان لحاظ کان ڏسجي ته انسان ۾ قديم عنصر جي ظاهري حرڪت هيئنر پنهنجي اوج تي پهچي چڪي آهي. ليڪن ان کان وڌيڪ انهيءَ نئين حرڪت جو ظهور آهي، جنهن سبب سندس پهرينءَ سان رابطو مڪمل طور تي ختم ٿي ويو آهي. پهرين مرحلي تي آءٌ، ۽ تون هڪٻئي کان الڳ معلوم ٿين ٿا. ليڪن پوءِ ”آءٌ“ جو نه رڳو ”تون“ سان رابطو قائم ٿئي ٿو، بلڪ هو سموري خارجي دنيا کي پنهنجي اندر ۾ ڳولي لهي ٿو. ان جو مثال اجهو هن ريت آهي:

آءٌ پاڻ کان ٻاهر جڏهن ڪنهن شيءِ جو سوچيان ٿو ۽ ان کي ڪو نالو ڏيان ٿو ته چڱ اهو سڀڪجهه منهنجو حصو آهي. اها خارجي دنيا جي نشو ونما ڪونه چئبي. بلڪ شين جي خارجي مظهر ڏانهن هڪ قسم جي نئين حرڪت آهي، جنهن کي اسان ”اندروني تحريڪ“ جو نالو ڏيئي سگهون ٿا. ان جو مطلب اهو ٿيو ته انسان خارجي دنيا بابت شروعات پنهنجي اندر ۾ ان جي عڪس ٺاهڻ سان ڪري ٿو ۽ پوءِ ذهني طور تي وڌڻ شروع ڪري ٿو. اتي ئي خارجي ۽ داخلي يا ظاهري ۽ باطني دنيا جي سنگم جو احساس ٿئي ٿو. ان کان پوءِ جيئن هو وڌيڪ اونهائيءَ ۾ وڃي ٿو ته ان کي هو روحاني دنيا جو نالو ڏئي ٿو.

مطلب ته انفراديت جو احساس جيڪو سنگهڻ جي حواس کان وٺي شروع ٿئي ٿو، اهو ٻڌڻ ۽ خاص ڪري ڏسڻ جي وسيلي وڌيڪ پڪو پختو ٿي ادراڪ جي شڪل وٺي ٿو، اتي هڪ قسم جو جزو شيءِ جي پنهنجي وجود کان عليحده چاول صورت ۾ شيءِ جي تصور ۾ ظاهر ٿئي ٿو. تنهنڪري ڪنهن شيءِ جو تصور جيتوڻيڪ خارجي دنيا سان تعلق نٿو رکي، پر ان جو الڳ وجود ضرور آهي ۽ اتان ئي عقلي دنيا جي شروعات ٿئي ٿي. ٻين لفظن ۾ داخلي حرڪت جو آغاز ٿئي ٿو، جيڪو ان جي وجود جو ثبوت آهي. هن سلسلي ۾ وڌيڪ داخلي سفر کي اسان روحاني ڪوٺيون ٿا.

هڪ لحاظ کان اهو آهي وجود جو سچو سارو مانداڻ، جنهن کي اسان پنهنجي تجزيي موجب ٽن مختلف مادي، فڪري ۽ روحاني سطحن ۾

ورهايو آهي. انهن ٽنهي سان انسان جو وجود قائم آهي ۽ انسان جون خاصيتون به انهن مان جنم وٺن ٿيون، ازانسواءِ انهن ٽنهي سطح جو هڪبئي سان عمل ۽ ردعمل جو سلسلو برابر قائم آهي. اهڙي طرح انهن ٽنهي سطحن ۾ ٿوري گهڻي ڦيرڦار سان مختلف قسم جا انسان وجود ۾ اچن ٿا. ڪنهن هڪڙي عنصر جي ٿورڙي گهٽائي به بلڪل مختلف قسم جي خصوصيتن واري انسان کي وجود ۾ آڻڻ جو سبب ٿئي ٿي. وضاحت لاءِ آءٌ هڪ مثال پيش ڪريان ٿو.

نباتات توڙي ساهوارن ۾ ڪنهن خواهش جو پيدا ٿيڻ ۽ ان کي پوري ڪرڻ جو عمل، ٻين لفظن ۾ ٻاهرين ڪنهن شيءِ بابت جاندار جو پنهنجو ردعمل، اهي هر حال ۾ ساڳيا انسان جي عمل جهڙا آهن مثلاً: جهڙي طرح پڪل ميوو هڪ پکيءَ کي هرڪائي ٿو ۽ اهو اچي ان کي کائي، اها ساڳي حالت انسان جي به آهي جيڪو وري ان ميوي کي پٽي پنهنجي وات سان چکي کائي ٿو. اهڙيءَ طرح جنس جي بقا جي سلسلي ۾ نر-ماد جي موجودگي اتساهه جو سبب ٿئي ٿي ۽ ان جي نتيجي ۾ ڪانئس هڪ مخصوص فعل سرزد ٿئي ٿو.

ليڪن ان وقت بلڪل هڪ نئين صورتحال جنم وٺي ٿي جڏهن اهو حساس ردعمل کي اڀاري ٿو ۽ اهو جسماني عمل وسيع تر صورت اختيار ڪري ٿو، يعني جڏهن اهو پاڻ کي ذهني ۽ فڪري صورت ۾ ظاهر ڪري ٿو.

طبعي دنيا جي قاعدي موجب ته فوري طبعي ردعمل وجود ۾ اچي ٿو پر انهيءَ ردعمل سان گڏ جيڪا اندي گرمي نڪري ٿي، اها پهريائين فعلي ۽ پوءِ روشني جي صورت اختيار ڪري ٿي. پر جيڪڏهن ڪو عملي طور مفيد ۽ فوري طبعي ردعمل وجود ۾ نٿو اچي ته پوءِ اهو هڪ ٻي نئين صورت اختيار ڪري ٿو ۽ انهيءَ صورتحال کي اسان پنهنجي زبان ۾ ”جمالياتي“ ڪوٺيون ٿا. اهڙيءَ طرح جڏهن اسان هڪ تصور مان ٻي تصور تائين پهچون يا خارجي دنيا جي شين سان لهه وچڙ ۾ اچڻ جي بجاءِ اسان انهن جي تخليقي ۽ علامتي حيثيت سان رابطو قائم ڪريون بلڪ

انهيءَ سطح تي چند چاڙ ڪريون ۽ خارجي دنيا سان وڌيڪ لاڳاپي قائم ڪرڻ ڪانسواءِ ڪي عمومي نتيجا قائم ڪريون، ته پوءِ اهڙي صورتحال کي عقلي صورتحال سڏي سگهجي ٿو. ساڳي ريت جڏهن وڌيڪ سوچ ويچار ۽ غور و فڪر ڪان پوءِ اسان وڌيڪ گهراين ۾ هيٺ وڃون ٿا ۽ جتي اسان کي پهرينءَ نظر ۾ وڌيڪ گهراين جو انڪشاف ٿئي ٿو، پوءِ ان صورتحال کي اسان روحاني سمجهون ٿا.

ٻئي طرف اڪثر ائين به ٿئي ٿو ته فڪري قوت پنهنجي اظهار لاءِ فڪري صورت اختيار نٿي ڪري، بلڪ اها طبعي دنيا جو رخ ڪري ٿي ۽ هڪ ظاهري عمل جي شڪل ۾ صورت پذير ٿئي ٿي اهڙي صورتحال جڏهن ننڍي پئماني تي عوامي تحريڪ جي شڪل اختيار ڪري ٿي ته ان کي قومي سطح سان مخصوص ڪيو وڃي ٿو. ليڪن روحاني قوت جڏهن خارجي شڪل اختيار ڪري ٿي ته پوءِ يقيناً عظيم تر تحريڪون جنم وٺن ٿيون. دنيا جا سڀ وڏا مذهب دراصل اهڙي قسم جي تحريڪن جي پيداوار آهن. انهن ٻنهي ۾ فرق هي آهي ته اها روحاني قوت جيڪا خارجي روپ اختيار ڪري ٿي، سا انسان جي سڄي ساري شخصيت کي متاثر ڪري ٿي. مگر ان جي مقابلي ۾ جيڪڏهن انهيءَ قوت جو دائرو ايترو وسيع ناهي، ته پوءِ اها انسان تي اثر به اوترو ئي گهٽ ڪري ٿي.

في الحال اسان وٽ ايترو وقت ناهي جو هن دقيق موضوع تي ڪجھ وڌيڪ ڳالهايون، هتي صرف ايترو ٻڌائڻ ڪافي ٿيندو ته اهڙا فرد جيڪي جمالياتي، فڪري ۽ روحاني قوت سان مالامال آهن، انهن جي چوڌاري ننڍا وڏا گروھ ضرور گڏ ٿيا آهن، جن پوءِ جماعت، قوم ۽ مذهبي سماج جي صورت اختيار ڪئي آهي. اهڙيءَ طرح سندن رهبر جو خاص ڪردار ۽ جنهن ماحول ۾ هو رهن ٿا، تن منجهان انهن فردن جي ڪردار جي تعمير ٿئي ٿي. تنهنڪري ذرتي جي ذڪڻ اوپر (6) واري حصي جي اها خاصيت آهي ته اتي تمام وڏا گروھ وجود ۾ آيا، پر ان جي مقابلي ۾ اتر-اولھ (7) واري حصي جي اها خاصيت آهي جو اتي قومون پيدا ٿيون.

اهڙي طرح اتر ۾ ڏکڻ بلڪ جن اتر اولهه ۾ ڏکڻ يا اوپر چوڻ زيادب مناسب ٿيندو انهن جي خاص خوبين متعلق ارسطوءَ [8] جو چوڻ آهي ته اترادي ماڻهو زندگي لاءِ سخت جدوجهد ڪرڻ سبب جنگجو ٿي ويا. اهو ئي سبب آهي جو گذريل ڪيئي هزار سالن کان وٺي انهن جو خاص ڌنڌو جانورن جو شڪار ڪرڻ ۽ هڪبئي کي مارڻ پٺي رهيو آهي. ليڪن جيستائين ڏکڻ- اوپر جو تعلق آهي ته ائين ڪونهي ته ڪو اهي انهن ساڳين مرحلن مان گذريا، پر انهن جو ماحول ئي اهڙو هو جو اهي انهن مرحلن مان جلدي اُڪري پار پئجي ويا ۽ گهڻو اڳتي نڪري ويا.

هاڻي اها ڳالهه صاف ظاهر آهي ته لاڳيتي جنگ ۽ جهيڙي سبب ماڻهوءَ وٽ سوچ لاءِ نه ته ڪو وقت بچي ٿو ۽ نه وري ڪنهن روحاني مشغلي لاءِ کيس فرصت ملي ٿي. بلڪ ان وقت مکيه مقصد اهو هڪڙو وڃي رهيو ٿو ته پنهنجي نسل جي حفاظت ڪيئن ڪجي ۽ ان کي ڪيئن وڌائجي. هن ڳالهه سان توهان کي ضرور دلچسپي هوندي جيڪڏهن آءٌ توهان کي اهو ٻڌايان ته ويندي موجوده زماني تائين قديم النسل جرمن قوم (Teutons) لاءِ اهڙن نالن ۾ وڏي ڪشش آهي، جن مان ڪنهن نه ڪنهن نموني ۾ جنگ جي بوءِ اچي ٿي. مقبول ترين نالا جهڙوڪ: گرٽرڊ(Gerturd) جي معنى آهي ”محبوب نيزو“، ٻيو آهي فرڊيننڊ- فرڊ معنى ٿي: ”لشڪر جي راحت.“ اهڙي طرح يورپ جي انتهائي مڌر موسيقيءَ جي خالق جو نالو ”وولف گانگ“ آهي، جنهن جي معنى آهي: ”بگهڙ جو رستو“. ساڳي ڳالهه جرمني جو عظيم شاعر گوئٽي[9] ڪري ٿو، حالانڪ مشرق ۾ ڳنوار به اهو نالو رکڻ گوارا نه ڪندا.

هتي توهان شايد اهو سوچيو ته مختلف قسم جا اهي ڪردار شروع کان وٺي ٻين خارجي اثرات کان پالها رهيا آهن. پر ائين ڪندي اسين هڪ تمام اهم حقيقت کي نظرانداز ڪري رهيا آهيون ته انسانذات پڻ هن ڌرتيءَ وانگر هڪ اڪائي يا ڪنڊ آهي. جهڙيءَ طرح موسميات جو عمل اسان کي ٻڌائي ٿو ته هوائون ان ڪري لاڳيتو لڳڻ ٿيون ته جيئن ڌرتيءَ جي گرمي کي معتدل رکي سگهن، تهڙيءَ طرح انساني تاريخ ۾ پڻ ڏکڻ کان اتر

طرف تمام وڏيون تحريڪون هليون آهن، ساڳيءَ ريت اوپر-اولهه طرف پڻ حرڪت ٿي آهي ته جيئن حالتن کي ممڪن حد تائين متوازن رکي سگهجي. انهيءَ لحاظ سان ارسطو [10] هلاڪو [11] ، چنگيز خان [12] ، قيصر [13] ، گوتم ٻڌ [14] ۽ حضرت عيسى عه [15] چڻ ته ساڳئي هڪ عمل جي ڪڙي آهن.

انهيءَ ڳالهه ۾ ڪو شڪ ناهي ته عيسائيت اهڙن ماڻهن مٿان مڙهي وئي جيڪي ان تحريڪ کي قبول ڪرڻ جي قابل ئي نه هئا. مثلاً: قديم جرمن قوم (Prussians) مٿان اها تلوار جي زور تي يارهين صديءَ ڌاري نافذ ڪئي وئي، سويڊ قوم سان البت ڪي قدر مانوس ٿيڻ کان پوءِ ائين ٿيو. حيرت ٿئي ٿي ته ڏهين صديءَ جي آخر تائين انساني جانين جي قرباني ڏني وئي، جيتوڻيڪ ٽي هزار سال اڳ انسانن جان جي نذراني کي گهوڙي جي قرباني سان تبديل ڪيو ويو. مطلب ته جيستائين قرباني وغيره جو تعلق هو ته پروشا (Purusha) جي جاءِ ”اوسا“ (Avsa) والاري هئي. ليڪن اها ئي ڳالهه يورپي لوڪن جي زندگيءَ ۾ هڪ مصيبت جي صورت اختيار ڪئي وئي؛ جيڪا سندن ماحول کي متاثر ڪرڻ کانسواءِ ردعمل پڻ پيدا ڪري رهي هئي.

اها ڳالهه وڏيڪ هن حقيقت مان به ظاهر آهي ته هنن هفتي کي ست ڏينهن ۾ ورهايو، جنهن جا ڇهه ڏينهن هو پنهنجي پراڻي نموني گذاريندا رهيا ۽ باقي هڪڙي ڏينهن (Sabath) کي مقدس چيو. اهڙي طح هنن پنهنجي فن کي پڻ ٻن قسمن ۾ ورهائي ڇڏيو، يعني مقدس غير مقدس يا ديني ۽ دنياوي، تان جو اهو فرق يورپ جي شاعرن ۾ لافاني حيثيت اختيار ڪري ويو. جن ۾ هڪ طرف اسپينسر [16] ۽ کانئس پوءِ ايندڙ شاعر شامل آهن، ته ٻئي طرف ٽيٽان [17] جهڙو مصور ۽ ان جا همعصر، بلڪ ٻيا مصور ۽ موسيقار به انهيءَ لُڙ ۾ لڙهي ويا.

هن ڳالهه مان توهان جي ذهن ۾ متان اهو گمان اُپري ته ڪو اتر ۽ اولهه جا اهي ماڻهو توهان جي مقابلي ۾ بلڪل هڪ ٻئي قسم جي مخلوق آهن چو ته توهان يعني اسين مذهب کي نه رڳو باطني زندگي لاءِ ڪافي

سمجهون ٿا بلڪ ظاهري زندگيءَ لاءِ پڻ ان کي مڪمل سمجهون ٿا ۽ اسان جو اهو رويو هفتي جي هڪ ڏينهن لاءِ نه پر سال جي سڀني ڏينهن لاءِ آهي بهرحال ڇا به هجي خوشحاليءَ جي هنن ڏهاڙن ۾ هو پنهنجي اصل نسل کان ڪيترو به پري پڇن، پر آهن وري به اوهان جا سڳا سؤٽ. اهو ئي سبب آهي جو هڪ فرينچ يا آئرش جسماني لحاظ کان گهڻي حد تائين ايراني لڳي ٿو. ڇيو وڃي ٿو ته جڏهن زرتشت اهو اعلان ڪرايو ته الوهيت جو ديوا آدرش (Deva Ideal) خدا تائين پهچڻ جي راهه ۾ رڪاوٽ بڻجي چڪو هو ۽ اهو ديوا هاڻي شيطاني شڪلن ۾ بدلجي ويئو هو، تڏهن هڪ تمام وڏي لڏ-پلاڻ (جيڪي اڳ ۾ يا پوءِ پڻ ٿيون آهن) رڳو ان ڪري واقع ٿي ته جيئن پنهنجي ”ديوس“ (Dieus) يعني خدائن جي حفاظت ٿي سگهي. اهو بلڪل ائين ٿيو جهڙيءَ طرح پيوريٽن فرقي جا ماڻهو مئي فلاور [18] جهاز ذريعي پنهنجي عقيدي جي تحفظ خاطر آمريڪا ويا هئا پر ڇاڪاڻ ته هنن کي پنهنجي ڌرتيءَ سان محبت به هئي تنهن ڪري هنن اتي يارڪ بدران نيويارڪ ٺاهيو. اهڙيءَ طرح پارسين وڃي پئرس ٺاهيو ۽ ايرانين اتي ايران بجاءِ ايرن (Erin) ٺاهيو. تڏهن به هنن جو ڪم تمام مشڪل به هو ڇو ته شديد سرديءَ واري ماحول ۾ زندگيءَ کي برقرار رکڻ به ڏکي ڳالهه هئي، ان جي مقابلي ۾ سندن اهي سؤٽ جيڪي هندستان جي سرزمين تي رهيا، انهن جو ڪم سولو هو ڇو ته هنن وٽ وڻندڙ ٻيلا هئا ۽ کيت هئا جتان هو آسانيءَ سان خوراڪ ۽ گرمي حاصل ڪري سگهيا ٿي. ان کان سواءِ کين ڪافي آسائش به ميسر هئي، جنهنڪري هو اڳتي وڌي سگهيا. تنهنڪري اهي ديواس مان اسوراس، ترمورتي مان برهما ۽ برهما مان اوم تائين پهچي ويا. ليڪن مغرب ۾ ديو (Dieu) اڄ تائين تقريباً اهو ساڳيو ئي رهيو، اتي جيڪو وڏ ۾ وڏ روحاني وجود هو سو به ڦري گوشت ۽ پوست وارو خدا جو پٽ ٿي ويو.

اهڙيءَ طرح عيسائين جي پيدا ڪيل شدت جا جيڪي به نتيجا نڪتا، اهي سڀ گهڻو ڪري منفي قوتن جي پيداوار هئا، جن ۾ پراڻين سرگرمين کي ختم ڪرڻ پڻ شامل هو. عيسائين جو اهو اثر هڪ ردعمل جي صورت ۾ هڪ هزار سالن تائين قائم رهيو. بهرحال هڪ طرف اهو ردعمل جاري هو ته هوڏانهن مشرق مان هڪ ٻي نئين تحريڪ اُڀري،

جيڪا مغرب طرف وڌڻ لڳي، جنهن جي ڪري اتي مثبت سرگرميون وجود ۾ آيون، يورپ جي سموري موجوده ادب تي ان جو احسان آهي. ان نئين فڪري سجاڳيءَ عيسائين جي موتمار اثر خلاف يورپ ۾ هڪ احتجاج (Protest) جي صورت اختيار ڪئي. ان جو نتيجو اهو نڪتو جو اتان جي ماڻهن پنهنجي ماضي سان قطع تعلق ڪري، نئين سر ان هنڌان اڳتي وڌڻ شروع ڪيو، جتي اچي هو بيهي ويا هئا. انهيءَ نئين ردعمل سان اهو فرق پيو ته پراڻين سرگرمين ۾ هاڻي سڌاري ۽ اصلاح جي صورت پيدا ٿي جنهنڪري فڪري اوسر ممڪن ٿي پئي.

مثلاً: انگليند ۾ انهيءَ فڪري ترقيءَ خارجي شڪل ۾ هڪ اهڙي عمل جي صورت اختيار ڪئي جيڪو پوءِ علم جي باقاعده هڪ الڳ شڪل ۾ نمودار ٿيو جنهن کي اسين سياست ڪوٺيون ٿا. نامناسب نه ٿيندو جيڪڏهن اسين هت سياست جي اها وصف پڻ بيان ڪريون جيڪا ويهين صديءَ جي لغت جي ڪتابن ۾ موجود آهي. پاليٽڪ (Politic) يعني اسم جي صورت ۾ ان جي معنى آهي: ”پرواهه نه ڪندڙ“ يا”مذهب جو موسمي پوئلڳ“، صفت جي لحاظ کان ان جي معنى آهي:” اصولن جي مقابلي ۾ مروج نظام ۽ جوڙجڪ جو حامي“ يعني سڌن لفظن ۾ چالاڪ ۽ سياڻو ۽ ٻئي لحاظ کان مڪار، عيار ۽ ڦڙتي باز. اڃا به ٻين لفظن ۾ دانشمند، تيز فهم، ڪم سان ڪم رکندڙ پوءِ غلط هجي يا صحيح.

حيرت آهي جو شيڪسپيئر [19] جهڙو ماڻهو به انهن ڳالهين جو شڪار نظر اچي ٿو. هو پڻ هڪ لحاظ کان سياست باز هجڻ سان گڏ قوميت جي ڳالهه ڪري ٿو. ان هوندي به الهام ۽ اتساهه جي مرحلن وقت هو انهن ڳالهين کان پاڻ کي آجو محسوس ڪري ٿو، ليڪن اها سندس معمول واري سطح نه آهي. ان جي وضاحت هڪ مثال ذريعي ڪري سگهجي ٿي، جڏهن هو ان لفظ (Politic) جو استعمال ڪري ٿو. هو چوي ٿو: ”دوست سان نرميءَ سان دشمن سان ٺيڪ ٺاڪ هلڻ گهرجي.“ ايتري قدر وسيع المشرب هئڻ جي باوجود هن جو ذهن ”جون آف آرڪ“ [20] (Joan of Arc)کي ڏائڻ سمجهي ٿو، جيتوڻيڪ ان ويچاريءَ جو ڏوهه صرف ايترو هو ته هن انگريز قوم جي مفادن جي مخالفت ڪئي هئي. شيڪسپيئر جي

پيٽ ۾ شيلر [21] (Schiller)۽ شا [22] (Shaw) هن کي برگزيده هستي سمجهن ٿا. اهڙيءَ طرح قيصر کي جيڪا هو وڏي ۾ وڏي گار ڏيئي سگهيو ٿي، سا اجهو هي آهي: قيصر اڻ هريل گڏه آهي.

هتي اهو ٻڌائيندو هلان ته قديم رومين ۽ يونانين جي اوڻهين صديءَ جي انگريزن ۽ جرمنن سان وڏي مشابهت معلوم ٿئي ٿي. مثلاً: يونانين جي خاص خوبي اها هئي ته اهي فڪري لحاظ کان ڏاڍا اڳتي وڌيل هئا ۽ اهي پنهنجو اظهار به انهيءَ فڪري سطح تي ڪندا هئا. ان ڪري ننڍڙيون رياستون هنن لاءِ نهايت موزون هيون. اهو ئي سبب آهي جو سڪندر اعظم [23] وڏي سلطنت هلائي نه سگهيو! ليڪن رومين، يونانين جي فڪري ترقيءَ جو فائدو وٺندي، طاقت ۽ قوت کي خارجي روپ ڏنو ۽ ان ڪري هڪ وسيع سلطنت قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا.

رومين تي اهو ڪردار ايڏو غالب آهي جو جديد اٽليءَ جي رهاڪوءَ لاءِ اڄ تائين ان پاليسيءَ تي بهترين ڪتاب سورهين صديءَ ۾ لکيل ميڪاوليءَ [24] جو ”شهزادو“ (The Prince) ئي آهي. ٿورا ڏينهن اڳ مسوليني [25] پاڻ ان ڳالهه جو اقرار ڪيو آهي.

اهڙي ءَ طرح انگريز قوم جو اصل ۽ صحيح نظريو نتيجي پسند هجڻ آهي. يعني ڪاميابي ئي ڪنهن شيءِ جي غلط يا صحيح هجڻ جو فيصلو ڏئي ٿي. جيڪا ڳالهه بهتر نتيجو ٿي سامهون اچي، اها ئي بهترين آهي. مطلب ته چال چلت يا روش جو معيار پاليسي آهي.

مون عرض ڪيو ته جرمن قوم قديم يونانين جهڙي آهي. انهيءَ ڪري جرمن يونانين وانگر فڪري لحاظ کان گهڻو اڳتي وڌي ويا ۽ فڪري سطح تي هنن پنهنجو اظهار آدرشي يا تصوراتي فلسفي جي شڪل ۾ ڪيو. پر هن سلسلي ۾ وري هنن جا اڪابر ذهن ايترو ته محدود ٿي ويا جو هيگل (26) جهڙي فلسفيءَ وٽ به خدا جو تصّور هڪ ذهن (Mind) کان مٿي ناهي.

مطلب ته اسان ڏٺو ته انگريز پنهنجي فتوحات کي وڌائڻ ۾ هڪ عظيم سلطنت جي تعمير ۾ ڪهڙيءَ ريت ڪامياب ٿيا آهن. مطلب ته فڪري قوت کي جيڪڏهن چاڻي پڇهي رڳو خارجي روپ ڏيڻ جي ڪوشش ڪبي ۾ ان کي پنهنجي فطري رخ ۾ وڌڻ نه ڏبو، ته پوءِ ان مان عظيم قوت وجود ۾ اچي سگهي ٿي. پر جيستائين ڪنهن سلطنت جي تعمير جو سوال آهي ته ان مان ڪا مدد ملي نٿي سگهي.

هن مهل تائين اسان انساني ڪردار جي بنيادي عناصر کي سامهون رکندي، مختلف قومن جي ڪردار جو جائزو ورتو آهي. مون اهو پڻ واضح ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ته اهو انگريز قوم جو سياسي ڪردار يا خصوصيت آهي جنهنڪري اُهي برطانيا سلطنت کي قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيا آهن.

اسان کي اهو وسارڻ نه کپي ته ڪنهن پاليسيءَ منجهان ئي ڪا عوامي تحريڪ جنم وٺي ٿي ۽ ان جي ذريعي عملي طور تي اهو ڪجهه حاصل ڪري سگهجي ٿو، جيڪو هونئن فقط اصولي طور تي اسين چاڻون ٿا. ان ڪانسواءِ اها پاليسي چڻ ته انڌي آهي. ان جو مثال هن ريت آهي: انگريزن جي سياست مان برطانيا جي هيءَ عظيم سلطنت هرگز وجود ۾ نه اچي ها، جيڪڏهن جارج ٽئين (27) جي پاليسي نئين آمريڪا وارو لوڏو نه ڪائي ها. اصل ۾ ان واقعي ڪان پوءِ لاشعوري طور تي ئي سهي انگريز قوم کي جاڳائي وڌو ۽ ان کي هڪ نئين اصول يا متي ڪان واقف ڪرايو.

اڄ جو اهي آمريڪا جون نيون چاول آزاد قومون پنهنجي وطن جي سرزمين تي چوڌاري ڏيءُ وانگر چنبڙيل آهن ۽ جن تي برطانوي قوم کي ناز آهي، اهو سڀ ڪجهه پڻ آمريڪي احتجاج جو سنئون سڌو نتيجو هو.

جيڪڏهن انهيءَ جذبي کي وڌيڪ وسيع ڪيو ويو ته پوءِ ان ڳالهه جي چڱي خاصي اميد آهي ته ان جي ڪُک مان بين القواميت ضرور جنم وٺندي. هن حقيقت مان انگريزي ڪردار جي هڪ نئين پهلوءَ جي پڻ خبر پوي ٿي، جيڪو آهي ماحول سان مطابقت ۽ مناسبت اختيار ڪرڻ.

هتي اها ڳالهه ٻڌائڻ گهرجي ته جرمن سائنس ۽ جرمن فلسفو پڻ انگريز قوم جي ترقيءَ ۾ اهم عنصر جي حيثيت رکن ٿا.

هتي پهچڻ کان پوءِ اوهان آسانيءَ سان محسوس ڪري سگهو ٿا ته انگريز اصول جي بدران پاليسي جو اختيار ڪري ٿو، چاڪاڻ ته اهو ئي سندس ڪردار آهي ۽ جيڪڏهن هو ڪو ٻيو قدم کڻي ها ته پنهنجي ڪردار جي نفي ڪري ها. هاڻي جهڙيءَ طرح هر شيءِ جون خوبيون ۽ خاميون آهن، تهڙيءَ طرح اها ساڳي ڳالهه ڪردار سان به لاڳو آهي. وري اها به حقيقت آهي ته اهو ڪردار ڪجهه وقت تائين قائم رهي ٿو، پر وقت گذرڻ سان گڏ يعني دنيا جي ترقيءَ سان ڪن مرحلن تي اهو گهٽ ڪارآمد پڻ ٿي پوي ٿو. مثلاً: انگريز قوم اهو ڪردار سترهين صديءَ کان وٺي اختيار ڪيو آهي، جنهن جو آدرش قوم پرستي ۽ هڪ اعلى انسان (Gentleman) وارو چيو وڃي ٿو. انگريز ماڻهوءَ ۾ ننڍپڻ کان ئي اهڙيون خاصيتون ٿين ٿيون، جو اڳتي هلي بين الاقوامي دنيا ۾ هو ڪو ڪردار ادا ڪري سگهي، جيتوڻيڪ پنهنجي اصليت جي لحاظ کان هو رجعت پرست قومي نظريي جو حامي هوندو آهي. آءٌ جڏهن آمريڪا کي ڪيترين جديد قسم جي قومن تي مشتمل هڪ ملڪ ڏسان ٿو ته منهنجي ذهن اندر هن سلسلي ۾ ڪو شڪ باقي نٿو رهي ته اهو ملڪ اڳتي هلي بين الاقوامي تحريڪ ۾ نهايت اهم ڪردار ادا ڪندو.

تضادات جو اهو هڪ اهڙو مجموعو آهي جيڪو هڪ وڏي هم آهنگيت کي جنم ڏئي ٿو، ۽ ان لحاظ کان آمريڪا ۾ بذات خود بين الاقواميت جو ٻج وجود آهي.

اهڙيءَ طرح جڏهن اڄ جي عوامي تحريڪ دنيا کي هڪ بين الاقوامي ڪٽنب جي صورت ۾ تبديل ڪري ڇڏيندي يا جڏهن مادي تحريڪ فڪري سطح کان اڳتي وڌي روحانيت جي درجي تي پهچندي، تڏهن مختلف مذهبن جي وچ ۾ موجود تضاد پڻ گهٽجڻ لڳندو ۽ هڪ اهڙي مذهب جو روحاني آدرش جنم وٺندو، جنهن کي دنيا جون قومون پنهنجو سمجهي ضرور اختيار ڪنديون.

هتي آءٌ اها ڳالھ وري چوان ٿو جيڪا مون ٿوري دير اڳ چئي هئي؛ يعني اڳ هندستان ۾ جيڪو ماحول هو ان ماڻهن جي فڪري توڙي روحاني ترقيءَ کي ڪٿي به نه روڪيو، مگر اتر يورپ ۾ جنگ و جدل جي ڪري ان جو رڪجڻ لازمي امر هو.

اهو ئي سبب آهي جو اسان اپنشدن جهڙا فلسفا تخليق ڪيا. ان کان سواءِ اسان روحانيت جا اڻ ڳڻيا صاحب پيدا ڪيا. ايتري قدر جو ان سلسلي ۾ اسان پنهنجين اهم ضرورتن کي به نظرانداز ڪري ڇڏيو. وڏي ڳالھ ته اسان اهڙي دور رس نظريي جا متحمل ٿي پئي سگهياسون ۽ اهڙا آدرش رکي ٿي سگهياسون. اسان ڪنهن پاليسيءَ جي ڪڏ نه هئاسون، بلڪ اسان کي اصول ۽ متا پيارا هئا. اڄ جڏهن گهڻا ماڻهو انهيءَ اثر هيٺ آهن ته سياست مذهب جي جاءِ والاري آهي، تڏهن اسان پنهنجي سياستدانن کي مهاتما، ساڌو، آچاريه ۽ مولانا سڏڻ شروع ڪيو آهي. اهڙيءَ طرح....

تعليم

[30 ڊسمبر 1958ع تي علامه صاحب سنڌ يونيورسٽيءَ جيB.T ڪلاس جي شاگردن کي خطاب ڪيو. سندس اها تقرير ‘Education’ جي عنوان سان پهريون دفعو ايڊيوڪيشن ڊپارٽمينٽ طرفان شايع ٿيندڙ جرنلن ۾ ڏني وئي هئي.]

اڄ آءٌ پاڻ کي توهان جي وچ ۾ ڏسي ڏاڍو خوش ٿيو آهيان؛ ان لاءِ به ته آءٌ انهن سند يافته نوجوانن کي خطاب ڪري رهيو آهيان جيڪي اسان جي تعليمي ادارن مان تازو فارغ التحصيل ٿي نڪتا آهن.

هن موقعي تي آءٌ اوهان سڀني کي مبارڪن جي قابل سمجهان ٿو جو اوهان قومي زندگيءَ ۾ اهو امتيازي مقام حاصل ڪيو آهي ۽ تعليمي لحاظ کان اهڙي سطح تي پهتا آهيو جتي اوهان هن ملڪ جا ڪارائتا شهري بنجي سگهو ٿا. هاڻي توهان جي اصلي زندگيءَ جي شروعات ٿئي ٿي جيڪو ان جو عملي پهلو آهي. توهان يونيورسٽيءَ جي اختياري وارن طرفان، پنهنجي والدين طرفان، پنهنجي دوستن احبابن طرفان ۽ پاڪستان جي رهواسين طرفان، جن جي خدمت ڪرڻ لاءِ اوهان مامور آهيو، مبارڪن جا مستحق آهيو.

پر ان کان اڳ جو آءٌ ڪجهه وڌيڪ چوان، آءٌ توهان تي اهو واضح ڪرڻ گهران ٿو ته توهين نهايت وڏي غلطي ٿا ڪريو، جيڪڏهن اوهان

سمجھو ٿا ته توهان واقعي تعليم مڪمل ڪري ورتي آهي. اهاوڏي ۾ وڏي ڀل آهي جيڪا ڪنهن فرد يا ڪنهن قوم کان ٿي سگهي ٿي. ان ڳالهه جي تاريخ شاهد آهي ۽ توهان کي تواريخ مان سبق حاصل ڪرڻ جو ڪو موقعو ضايع ڪرڻ نه گهرجي. تعليم زندگيءَ سان گڏ هڪ لاڳيتو عمل آهي. تعليم، وقت وانگر وسيع ۽ اڻ کٽ سلسلو آهي. جيئن وقت کي اسين صرف سهوليت خاطر سالن، مهينن، هفتن ۽ ڏينهن ۾ ورهايون ٿا، تيئن تعليم کي پڻ جدا جدا ڀاڱن ۾ ورهايو ويو آهي؛ جهڙوڪ: ٻاراڻي ابتدائي، ثانوي، يونيورسٽي وغيره.

حقيقت اها آهي ته زندگي تمام مختصر آهي، پر علم، آرٽ ۽ فن تمام وسيع آهن ۽ بهتر زندگي اها آهي جيڪا علم جي حصول لاءِ وقف ڪئي وڃي. علم جي سلسلي ۾ ذات پات، رنگ ۽ عمر جي ڪا تفريق ڪونهي. قرآن پاڪ تعليم کي نور يعني روشني سڏيو آهي ۽ وڏيڪ چيو ويو آهي ته ”تعليم ڪين اونداهيءَ مان ڪڍي روشنيءَ ۾ وٺي اچي ٿي.“

يُخرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ اِلَي النُّورِ

اهو ساڳيو خيال نبي اڪرم محمد ﷺجي انهن لفظن ۾ به سمايل آهي، جيڪي توهان بجا طور اسان جي يونيورسٽيءَ جي مونو گرام تي اڪريل ڏسو ٿا:

”اطلبو العلم من المهد الي اللحد“

(علم جي طلب پينگهي کان وٺي قبر تائين جاري رکو.)

اهو ئي سبب آهي جو مسلمان علم پرائڻ کي هميشه زندگيءَ جو هڪ اهم مقصد ڪري سمجهيو. وري جيترو وڌيڪ هو پڙهيل ۽ عالم هئا، اوترائي هو تواضع ۽ ٻين انساني قدرن سان ڀرپور هئا. هو پورهئي کي مانُ ڏيندا هئا ۽ ڪڏهن به هٿن سان محنت ڪرڻ کي عار نه سمجهندا هئا؛ بلڪ هو هٿ جي پورهئي سان پيار ڪندا هئا. حضور اڪرمﷺ. پنهنجي تعليمات ۾ نهايت واضح طور چيو هو:

”الڪاسب حبيب الله“ (پورهيت الله جو دوست آهي.)

۽ ”طلب الحلال فريضة“ (رزق جائز يعني حلال طريقي سان حاصل ڪريو.)

مسلمان انهيءَ قسم جي تعليمات جي پوئواريءَ ۾ ان حد تائين ويا جو وقت جا بادشاهه خود پنهنجي هٿن سان قرآن شريف لکندا هئا، ۽ هٿ جي پورهئي خاطر ٽوپيون ٺاهي پنهنجي گذر سفر جو بندوبست ڪندا هئا.

مگر اسان جو موجوده معاشرو انهيءَ اعلى آدرش کان ايترو ته هيٺ لهي آيو آهي جو تعليم حاصل ڪرڻ کي روزگار ۽ پئسن ڪمائڻ جو ذريعو سمجهيو وڃي ٿو. آءٌ توهان کي ٻڌايان ٿو ته اهو ايڏو ڦيرو ڪيئن آيو. اها هڪ چاٽيل سچاٽل حقيقت آهي ته يورپ ۽ آمريڪا وارن قرآن حڪيم مان گهڻو ڪجهه حاصل ڪيو آهي ۽ اسان جون گهڻيون سٺيون شيون

پاڙ وٺ ڪٽي ويا آهن. جيتوڻيڪ هنن گهٽين ڳالهين کي پنهنجو ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، ته به قرآن پاڪ جي ڪن اهم هدايتن جي اصل مفهوم کي سمجهڻ کان قاصر رهيا آهن، اهو ئي سبب آهي جو هو پنهنجي روايتي ۽ پراڻن نظرين تان اڃ سوڌو هٿ ڪٽي نه سگهيا آهن. انهن ڳالهين جي جهلڪ اڃ به سنڌن اميراڻي طبقي ۾ نظر اچي سگهي ٿي.

اهڙا وڏ گهراڻي جا ماڻهو اڃا تائين هٿ جي پورهئي کي هيچ ڇاڻي ان کان نفرت ڪن ٿا. اهو ئي سبب آهي جو انهن خاندانن جي ڇوڪرن صرف هيٺين قسم جي پيشن ۾ داخل ٿيڻ لاءِ تعليم پئي حاصل ڪئي آهي:

(1) فوج (2) ڪليسا ۽ (3) قانون.

عجب ته اهو آهي جو هو ڊاڪٽريءَ جي پيشي لاءِ به تيار نه هئا، ٻيا هنر يا ڌنڌا جن ۾ محنت ۽ جفاڪشي درڪار هئي، تن جو ته ذڪر ڪرڻ ئي اجايو آهي.

بدقسمتيءَ سان مغرب جي اها روايت اسان جي نوجوانن ۾ پڻ گهر ڪري وئي آهي. ان جو نتيجو اهو نڪتو آهي جو هو علم کي علم سمجهي حاصل نٿا ڪن ۽ نه وري ان کي خودمختيار زندگيءَ جو ذريعو سمجهن ٿا. بلڪ هو ان کي فقط وڏين وڏين سرڪاري نوڪرين جي حصول جو ذريعو سمجهن ٿا ته جيئن هو پنهنجي پيٽ گذران جو ڪو بهتر وسيلو هٿ ڪري سگهن. علم جي باري ۾ ان غلط سوچ سبب اسان جي قوم هڪ عظيم حادثي جو شڪار نظر اچي ٿي. سرڪار لاءِ پڻ هيءَ ڳالهه سخت مشڪل جو باعث

آهي، بلڪ ان لاءِ ناممڪن آهي ته اها پهرين سيپني لاءِ تعليم جو بندوبست ڪري ۽ پوءِ سيپني کي نوڪري به مهيا ڪري. ان ڪري هيءُ وقت آهي ته اسين پنهنجين غلطين کي محسوس ڪندي پاڻ سنپاليون ۽ صحيح رستي تي هلڻ شروع ڪريون. هن سلسلي ۾ اسلام جي ان سونهري اصول جي پيروي ڪريون جنهن مطابق علم کي سمجهي حاصل ڪرڻو آهي، باقي زندگيءَ جي جدوجهد سان ان نموني ۾ منهن ڏيو ته شڪست ڪڏهن به تسليم ڪرڻي ناهي. ان صورت ۾ ئي توهان اها عظيم خدمت سرانجام ڏيئي سگهو ٿا؛ جيڪا اوهان، اوهان جي ملڪ ۽ اوهان جي ايندڙ نسلن لاءِ مفيد هوندي. بلڪ جنهن مان خدا به راضي ٿيندو، توهان آئيندي جي اميد ۽ مستقبل جا اڳواڻ آهيو. پاڪستان جي مستقبل جا شهري توهان جي رهنمائي جي انتظار ۾ آهن ۽ اهو تڏهن ممڪن آهي جڏهن توهان اهڙا شاندار ڪارناما سرانجام ڏيئي وجو، ۽ پنهنجي پويان اهڙي سونهري تاريخ ڇڏي وڃو جا سندن لاءِ مشعل راه بڻجي.

انهيءَ صورتحال کي مدِنظر رکندي سنڌ يونيورسٽيءَ جي اختياريءَ وارن مئٽرڪ جي نصاب کي نئين سر مرتب ڪيو آهي، جنهن ۾ مختلف ڪارآمد مضمون جهڙوڪ: واڍڪو، ڪنڀارڪو، ڪورڪو، درزڪو ڪم شامل آهي.

اهڙيءَ طرح تعليم جي عام دائري کي وسيع ڪرڻ واسطي ۽ هر قسم جي ڄاڻ کي ڦهلائڻ خاطر 1951ع کان، سنڌ يونيورسٽيءَ جي علمي زندگي کي صحيح خطوط تي استوار ڪيو ويو آهي ۽ ان سان گڏ

يونيورسٽيءَ اندر عالمي ۽ آفاقي اپپاس تي پڻ زور ڏنو ويو آهي. هن ڏس ۾ هڪ جامع منصوبي تحت موجوده انساني علمن جي تقريباً هر شاخ کي شامل ڪيو ويو آهي. انهيءَ مقصد جي تڪميل خاطر گذريل ٻن سالن کان ماهر پروفيسرن جي توسيعي تقريرن جو هڪ سلسليوار پروگرام پڻ جاري آهي.

هتي اهو ٻڌائڻ پڻ ضروري آهي ته پڙهيل طبقي تي سماج ۽ قوم طرفان گهڻي ئي ذميواري عائد ٿين ٿيون. انهن کي نه رڳو رهبريءَ ۽ رهنمائيءَ جو ڪردار ادا ڪرڻو آهي، پر ڪين انهن ماڻهن جي سار سنڀال به لهڻي آهي جيڪي هن سلسلي ۾ ڪانئن گهٽ خوش نصيب آهن، پر عجيب ڳالھ اها آهي ته اهي تعليم يافته ماڻهو، بجاءِ ان جي ته هو ٻين کي زنده رهڻ جو ڍنگ سيکارين، پاڻ قوم تي چٽي آهن. اڄو ته پنهنجي اندر ۾ جهاتي پائي پوري صورتحال جو تفصيلي جائزو وٺون ۽ وقت جي نزاڪت کي سمجهون. هاڻي اهو اوهان جي وس ۾ آهي ته سڀئي گڏجي پنهنجي ذهني توڙي جسماني صلاحيتن جي اهڙي پرورش ڪريو جيئن پاڪستان جي صحيح معنى ۾ فلاح ۽ بهبود ٿي سگهي.

جيستائين فنون لطيفه ۽ هنري سکيا جو تعلق آهي يا ٽيڪنيڪل مضمونن ۾ مهارت جو سوال آهي، ته ان سلسلي ۾ هتي اهو ٻڌائڻ بيجا نه ٿيندو ته اسان وٽ آرٽس ۾ سنديافته جوانن جي گهٽتائي ڪونهي، ليڪن ان جي مقابلي ۾ فني يا ٽيڪنيڪي ماهر جيڪي قومي دولت ۾ اضافو ڪري سگهن ۽ معاشري جي ضرورتن کي پورو ڪرڻ جو سامان مهيا ڪن،

اهي تمام ٿورڙا آهن. ان ڪري اميد ڪجي ٿي، ته علم جي مختلف ميدان جا ماهر هنن ضرورتن کي پوري ڪرڻ طرف مائل ٿيندا. اڄ توهان تي اهو فرض عائد ڪيو ويو آهي ته توهان صحيح نموني ۾ زندگي گذاري پاڻ کي ان سَنَد جو اهل ثابت ڪريو. توهان کي کپي ته پنهنجي علم کي پاڪستان جي بهترين شهري ٿيڻ لاءِ استعمال ڪريو، ان لاءِ توهان کي هر قسم جو ڪم جيڪو به توهان جي حوالي ڪيو وڃي، ان کي نهايت ديانتداري ۽ سچن لڳن سان بجا آڻيو. ائين ڪرڻ سان واقعي توهان قوم ۽ خداتعالى جو حق ادا ڪري سگهندا.

قبرستان ۽ ڪتبخانا

[علامه صاحب هن موضوع تي سنڌ يونيورسٽيءَ جي استادن ۽ شاگردن کي يونيورسٽيءَ لئبرري ۾ خطاب ڪيو. اها تقرير پهرين تڏهوڪي انگريزي رسالي 'Echo' ۾ شايع ٿي هئي.]

ڪي ڏينهن اڳ جڏهن لطيف جي ٻه سؤ ساله ورسي ملهائي ٿي ويئي ته منهنجي هڪ اهڙي شخص سان ملاقات ٿي جنهن کي مون ان بحر جو غواص ٿي سمجهيو. ڪيس عرض ڪيم ته هو ان پاتال ۾ ٻيهي ڪجهه ماڻڪ موتي سوجهي اچي ته جيئن انهن ماڻهن کي آچي سگهون جيڪي پاڻ ائين ڪري نٿا سگهن، آءٌ هن کي هميشه بصيرت جو صاحب ۽ فاضل شخصيت سمجهندو هوس.

ليڪن منهنجي اچرج جي حد نه رهي جڏهن هن شخص انهن سيني ڳالهين کي ٺٺولي ڪئي ۽ انهن جي ندا ڪرڻ شروع ڪئي جن کي مون پيارو ٿي سمجهيو.

هن شخص قلم، لکڻ، پڙهڻ ۽ ڪتابن جي گلا شروع ڪري ڏني ۽ آخر ۾ يونيورسٽين ۽ لئبررين کي به نه ڇڏيائين، هو ڪنهن شيءِ مان نه مڙيو. هن انهن سيني شين جي گهٽتائي ڪرڻ ۾ ڪا ڪسر نه ڇڏي جن جو انساني ذهن سان واسطو آهي مطلب ته هو ڪٿان آيو ٿي، ۽ ڪٿان ويو ٿي ۽ آخر ۾ انهن سيني شين کي بلڪل بي سود ۽ بيڪار چئي رد ڪري ڇڏيو. ان ڪان وڌيڪ تعجب جي ڳي ڪهڙي ڳالهه چئجي جو هن سمجهيو ٿي ته ائين ڪرڻ سان هو خود لطيف جي خيالات جي ترجماني ڪري رهيو هو. هن کي اها ڳالهه به سمجهه ۾ نٿي آئي ته قلم جي تحقير ڪندي هو خود قرآن شريف جي ٻن اهڙين سورتن جي توهين ڪري رهيو هو جن ۾ پڙهڻ تي

زور ڏنل آهي. هن کي شايد اها خبر نه هئي ته قرآن پاڪ خود هڪ ڪتاب آهي ۽ ان جي هڪڙي سورة ۾ تحرير کي زندگيءَ جو مکيه مقصد بنائڻ لاءِ انسانذات کي تلقين ڪئي وئي آهي. هو ان ڳالھ کان به بي خبر ٿي ڏٺو ته قرآن پاڪ اهل ڪتاب کي دنيا جي ٻين قومن کان وڌيڪ معزز چيو آهي ۽ انهن سان لاڳاپا رکڻ کي ترجيح ڏني آهي. اسين پڻ لاکيٽي لطيف جي ان ڪري عزت ۽ تڪريم ڪريون ٿا جو هو ”صاحب ڪتاب“ آهي.

اهڙيءَ طرح اسين عظيم شاعر مولانا رومي جي تعريف ان ڪري ٿا ڪريون جو جيتوڻيڪ هو پيغمبر ناهي پر هو به ”صاحب ڪتاب“ [1] آهي. اهي سڀئي ڳالهيون هن عجيب شخص يا ته وساري ڇڏيون هيون يا انهن کان بلڪل اڻ واقف هو. ان واقعي کان به ڏينهن اڳ اهو ساڳيو شخص لطيف جي مزار تي ويو هو جتي ماڻهن جو هڪ وڏو تعداد اچي گڏ ٿيو هو. ليڪن اڄ وري اهو ماڻهو هڪ وڏي لئبرري ۾ اچي ويٺو آهي، جتي گهٽ ۾ گهٽ ڏھ هزار ڪتاب رکيل آهن. هاڻي اهڙي ماڻهوءَ جي ڪورچشميءَ جي ڪهڙي ڳالھ ڪجي!

ماڻهو صدين کان وٺي پيرن فقيرن جي مزارن تي ويندا رهيا آهن ۽ اوليائن جي مقبرن جي زيارت ڪندا رهيا آهن. هنن نه رڳو اهڙن ولين ۽ شاعرن جي ماڳ مڪان کي ساھ سان سانڍي رکيو آهي، بلڪ انهن جي پوشاڪ، ننهن ۽ وارن کانسواءِ سندن جي قدمن جي فرضي نشانن کي به تبرڪ طور پڻ سنڀاليو آهي. اڄ جڏهن مسلمان ڪنهن قبرستان وٽان لنگهن ٿا ته هيئن چئي مخاطب ٿين ٿا؛ ”اسلام عليڪم يا اهل القبور“ يعني اي قبرن جا رهواسيو، توهان تي الله جي سلامتي هجي. عيسائي وري قبرستانن کي ”خدائي زمين“ (God’s Acre)ڪوٺين ٿا.

هو اڪثر ڪري قبرستان وڃن ٿا ۽ اتي وڃي تازا گل رکن ٿا. خاص ڪري ”ارواحن جي ڏينهن“(All souls Day)تي هو قبرن کي گلن ۽ روشنين سان ڏاڍو سينگاريندا آهن. قبرن جي معمولي بيحرمتيءَ کي به هو سخت ڏوھ تصور ڪن ٿا ۽ اهڙي بيحرمتي ڪرڻ واري کي سخت سزا ڏني وڃي ٿي. ويچاريءَ نورجهان [2] تڏهن ته اهڙو خدشو ظاهر ڪيو هو

ته سندس قبر تي ڪوبه گلن جي ورڪا ڪرڻ نه ايندو ۽ نه ئي وري ڪو اڇي شمع ٻاريندو. مطلب ته قبرستانن کي ايتري عزت ۽ اهميت ڏني ويندي هئي.

مصر جي فرعونن اهرام صرف انهيءَ ڪري ٺهرايا ته جيئن مئلن جي لاشن کي مصالحا لڳائي محفوظ رکي سگهن. اهي اهرام اڄ سوڏو دنيا جي عجائبات ۾ شامل آهن. دنيا جي بهترين فن تعمير جو ايڏو وڏو حصو انهن مقبرن ۽ مزارن تي مشتمل آهي جو اهو سوال ڪرڻ تي دل ٿيندي آهي ته، ڇا انساني تاريخ ۾ اهڙو دؤر به ايندو جڏهن هو هن ڌرتي جي لائق ۽ فائق انسانن لاءِ به واقعي ايڏيون خوبصورت ۽ عاليشان عمارتون جوڙائيندا؟

البت هڪڙي ڳالھ پڪ سان چئي سگهجي ٿي ته اسين پنهنجن بزرگن جا بيحد ٿورائتا آهيون. ايتري قدر جو پنهنجن وڏن جي تقديس به قابل جواز آهي. اسان وٽ جيڪي ڪجھ آهي اهو اسان کي هنن کان ئي مليو آهي. اسان کي انهن کان ڇا ڇا نه مليو آهي؟ خود اسان جو وجود هنن جو مرهون منت آهي انهيءَ ڪري اسان جو وَڙُ اهو آهي ته کين عزت ۽ مان سان ياد ڪريون. هائو، اسان کي پنهنجي مئلن جي تعظيم ڪرڻ گهرجي. پر سوال آهي ته ڇا اسين به کين ساڳئي دقيانوسي طريقي سان ياد ڪريون جنهن مطابق سندن تبرڪات ۽ مٽيءَ کي مان ڏنو ٿو وڃي يا ان جو ڪو بيو طريقو ٿي سگهي ٿو.

پيغمبرِ اسلام ۽ سندن ڪتاب کي هيئنر دنيا ۾ تيرهن سؤ سال ٿيڻ تي آهن، انهن ٻنهي هن ڳالھ تي زور پئي ڏنو آهي ته معمولي قسم جا معاهدا به لکت ۾ ڪريو، ۽ اها صرف ذهني يا فڪري زندگي آهي جيڪا عزت جي لائق آهي. پر اسان جي طريقي ۾ اڃا تائين ڪا تبديلي ڪونه آئي آهي. اسان اڄ به قبر پرست آهيون.

ڪو وقت هو جڏهن اسان جن ابن ڏاڏن جي فڪر جو سمورو دارومدار روايتن، لوڪ ڪهاڻين، ڏند ڪٿائن ۽ فرضي داستانن تي هو.

ليڪن جڏهن ڪان وٺي انساني ذهن پوري ريت ڪم ڪرڻ شروع ڪري ڏنو آهي، تڏهن ڪان وٺي انساني فڪر کي محفوظ ڪرڻ جا الائي ڪيترا طريقا وجود ۾ آيا آهن. اڄ انسان جو پنهنجو آواز هوبهو محفوظ ڪري سگهجي ٿو. اهڙيءَ طرح هن جي شڪل ۽ مهاندا به محفوظ ڪيا وڃن ٿا. ڏنو وڃي ته عملي طور تي انسان پاڻ کي پنهنجي فڪر کي تاريخ ذريعي نه، بلڪ پنهنجي تخليقي ڪوشش جي ذريعي محفوظ رکي سگهي ٿو. انهيءَ لحاظ سان ڪنهن ڪتاب جو مصنف، شعر جو خالق ۽ ڪنهن تصوير جو مصوّر لافاني آهن ۽ هو اسان سان گڏ زنده آهن.

انهيءَ ڪري موجوده دؤر ۾ ڪنهن به قوم جي امرتا کي پرکڻ جو اهو طريقو آهي جو معلوم ڪجي ته منجهس ڪيتري قدر زنده جاويد اجزا موجود آهن ۽ هن موت تي ڪيئن فتح پاتي آهي، يعني اها قوم هر سال ڪيترا ڪتاب ۽ فنونِ لطيفه جا ڪيترا شاهڪار پيدا ڪري ٿي. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري ٿو لڳي ته اها تلوار جنهن کي ماضيءَ ۾ فيصله ڪن حيثيت حاصل هئي، جيتوڻيڪ ان جي جڳهه ”عقل“ ۽ ”قلم“ والاري آهي، پر اڃان تائين ان جو استعمال ترڪ نه ٿيو آهي.

پيغمبرِ اسلام جي هن قول ڏانهن ته ”مصنف جي قلم جي مس شهيد جي خون کان وڌيڪ مقدس آهي.“ ڪو ڌيان نه ڏنو ويو آهي. واقعي انسان اڃا تلوار کي نه ڇڏيو آهي. انهيءَ ڪري هو مذهبي خيال کان اڄ به قبرستانن جي تعظيم و تڪريم ڪري ٿو پر ڪيس ڪتب خانن لاءِ ڪا عزت يا پيار ڪونهي. اهڙيءَ طرح جڏهن هو تصويرن جي ڪنهن گئلري ۾ گهڙي ٿو يا ڪنهن لئبرري ۾ داخل ٿئي ٿو ته ڪيس انهن جي عظمت جو خير ڪو خيال اچي ٿو. انهيءَ ڪري هن ڳالهه ۾ ڪو تعجب ٿيڻ نه کپي ته مذهب کي ڇو مدي خارج سمجهيو پيو وڃي. ڇاڪاڻ ته مذهب انسان جي صرف هيٺين درجي جون ضرورتون پوريون ڪيون آهن ۽ اوستائين مذهب جي رسائي نه ٿي آهي، جتي اڄ جو انسان بيٺو آهي.

اسان کي خبر آهي ته اوائلي مسلمان ڪڏهن به ڪنهن خوبصورت گل کي پنهنجي پيرن هيٺان نه لتاڙيندا هئا. اهڙيءَ طرح هو هڪ لکيل

ڪاغذ جي ٽڪري کي به زمين تان کڻي وٺندا هئا ته مبادا پيرن هيٺان اچي ان جي بيعزتي نه ٿئي. لکڻ پڙهڻ ڏانهن اهو لاڙو ئي سندن مذهب جو روح هو، تڏهن به اها ڳالهه مسلمه حيثيت اختيار ڪري نه سگهي. ان ڪري اڄ جا مسلمان قبرن تي ته ويندا رهن ٿا پر هو ڪتب خانن کي بيڪار ۽ بيسود سمجهن ٿا. ڇا هو سمجهن ٿا ته ڪتب خانو يا لئبرري ڪهڙي شيءِ آهي؟ ڇا لئبرري اهو عاليشان گهر ناهي جنهن ۾ ڏه هزار بهترين انساني دماغ دفن ٿيل آهن؛ بلڪ اهي اتي واقعي زنده رهن ٿا. اهي لائق ۽ فائل شخصيتون جن سان اڄ به صلاح مشورو ڪري سگهجي ٿو، جن جي صحبت ۾ رهي سگهجي ٿو ۽ ڪائنئن پنهنجي مسئلي جو حل پڇي سگهجي ٿو. اهي اسان جي اصلاح ترقيءَ روشن خياليءَ جو باعث بنجي سگهن ٿا. ٿورن لفظن ۾ هيئن چئجي ته هو زنده آهن. بلڪل زنده انسان!؟ هوڏانهن جڏهن اسين نام نهاد وڏن ماڻهن ڏانهن وڃون ٿا ته ادب وچان جهڪي بيهون ٿا. هي اهي ماڻهو آهن جيڪي وقت اچڻ تي پنهنجي خيالات جو پورو اظهار به ڪري نٿا سگهن؛ حالانڪ اها انسان جي بنيادي صفت آهي جنهن کان سواءِ ڪيس انسان ڪوٺي نٿو سگهجي. ڇو ته ان ٻيءَ صورت ۾ انسان ٻوڙن ۽ گونگن وانگر هڪ جانور آهي.

اچو ته هن ٻيءَ ڳالهه جي ڪجهه وڌيڪ وضاحت ڪريون، اسين انسان ان ڪري ڪوٺجون ٿا، ڇاڪاڻ ته اسين پنهنجا خيالات بيان ڪري سگهون ٿا، نه ته اسين حيوانن يا ٻِسون وانگر گونگا ۽ ٻوڙا چئباسون. ان لحاظ سان جيڪڏهن ڪا قوم ڪو معياري ڪتاب پيدا ڪري نٿي سگهي ته پوءِ اسين ان قوم کي گونگو ۽ ٻوڙو سمجهڻ ۾ حق بجانب آهيون؛ يعني اها هڪ جانورن جي قوم آهي. اهڙيءَ طرح وري جيڪڏهن هو خداتعالى جي هن حسين ترين ڪائنات جي مشاهدي جي سگهه نٿا رکن ته اهي پنهنجو پاڻ کي انڌو ثابت ڪن ٿا. ان جو مطلب اهو ٿيو ته اها قوم جانورن جي هڪ اهڙي ڌڻ وانگر آهي جيڪي بينائيءَ کان محروم آهن، ته ڪنن کان

گهبرا پڻ آهن؛ بي زبان آهن، بي سمجھ آهن، ۽ انهن تي ڪنهن نظاري يا آواز وغيره جو ڪو اثر ڪونه ٿو ٿئي. هو پنهنجي طرفان ڪجھ نٿا ڪري سگهن ۽ نڪو پنهنجي راءِ ظاهر ڪري سگهن ٿا. دنيا پلي ڪٽي انهن کي ڪيڏو وڏو ماڻهو ڇو نه سمجهي. اهي بادشاهه هجن يا وزير يا حڪمران؛ انهيءَ سان ڪو فرق نٿو پوي. اهي دراصل اجا انسانيت جي درجي تائين نه پهتا آهن. انهن جا ذهن خالي آهن، غير ترقي يافته آهن، يا ٻاراڻي سطح تي آهن. بلڪ دماغي طور تي هو مفلوج ۽ مرده آهن.

اڄ کان سوين سال اڳ [3] حافظ چيو هو؛

”سويل ئي پنهنجي روح جي زندگي ٺاهڻ جي ڪوشش ڪر، ڇو ته هيءَ فاني دنيا تنهنجي مٽيءَ مان رڳو سرن ٺاهڻ جي انتظار ۾ آهي.“

حافظ جون اهي سٽون وري مون کي شيڪسپيئر [4] جي هيمليٽ منجهان هي خوبصورت سٽون ياد ڏياريون ٿيون:

”شهنشاهه قيصر مري ويو ۽ سندس هڏا به مٽي ٿي ويا، اها مٽي جيڪا هينئر شايد صرف هڪ سوراخ بند ڪرڻ جي ڪم اچي ته جيئن هوا کي روڪي سگهجي؛
”ڪاش، ڌرتي جي انهن جوڌن جي مٽي جن جو دنيا ۾ ڌاڪو هو، ايتري ميسر ٿئي ها، جو ان مان ديوار کڙي ڪري سياري جو اولو ڪري سگهجي ها!“

واقعي اسان جي مٿي ان ڪان وڌيڪ ڪنهن ڪم جي ناهي پر اسان سالن ڪان وٽي هزار نمون ۾ ان جي شيوا ڪندا رهون ٿا. حقيقي انسان ته صرف پنهنجي تخليقات ۾ ملندو. جيئن زيب النساءِ [5] چيو هو:

”جيڪڏهن توهان مون کي ڏسڻ چاهيو ٿا ته مون کي منهنجن شعرن ۾ ڳوليو.“ مولانا رومي [6] ته نهايت واضح طور تي چيو هو:

”مون کي مرڻ پڄاڻان قبر ۾ نه ڳولهجو!“

ساڳي ڳالهه ڪيتري اثرائتي نموني ۾ اسان جي جديد شاعر اصغر [7] ڪئي آهي، جڏهن هو چوي ٿو:

”اسين اصغر سان ملياسين، پر اسان هن کي ڏٺو
ڪونه! اسان کي چيو ويو ته اصغر توهان کي البت ڪڏهن
ڪڏهن پنهنجي شعرن ۾ ملي سگهي ٿو!“

وقت اچي ويو آهي ته اسان مان ڪي ماڻهو انهن جهنگلي ماڻهن کي اهو چئي ڏين ته جڏهن لئبرري ۾ ڪتب خاني جهڙي مقدس جاءِ ۾ داخل ٿيو ته نهايت تعظيم ۽ عزت واري انداز ۾ داخل ٿيو. بلڪ اسين کين ائين چو نه چئون جيئن خداتعالى حضرت موسى (8) کي حڪم ڪيو هو: ”اي موسيٰ، تون پنهنجا جوتا لاهچو ته هيءَ مقدس جاءِ آهي.“ ڇا لئبرري هڪ قبرستان جيتري عزت به نه لهڻي جو توهان ان جي باري ۾ ايڏيون عاميانه ڳالهيون ٿا ڪريو؟ جيڪو ماڻهو اها سوچ رکي ٿو سو هڪ لفظ به پرائي

نه سگهندو، توڙي جو ڪٽي هزارها ڪتاب سندس آڏو کولي رکو. وڏ ۾ وڏ هو ويٺو انهن کي اٿلائيندو. قرآن پاڪ انهيءَ ڪري چيو آهي: ”لا يمسّه الاالمطهرون“ يعني دل جي پاڪائي کانسواءِ مون کي ڪوبه نه ڇُهي.“

مطلب ته جيستائين اسان صدق دل سان ارادو نٿا ڪريون، تيستائين اسان کي ڪجھ حاصل نه ٿيندو، اسين پڙهڻ خاطر پڙهي ويندا سين، پر ان جو مثال ائين آهي جيئن ڪا ٻلي ڪتاب سان راند ڪندي هجي يا جيئن ڪو گڏھ ڪتابن جو بار کڻي ويندو هجي!

تنهن ڪري اها ڳالھ سمجهي ڇڏيو ته اوهان جڏهن ڪنهن لئبرريءَ ۾ داخل ٿيو ته ائين سمجهو ته اوهان ڪنهن مقدس جاءِ ۾ داخل ٿيا آهيو؛ ڇو ته اها جڳھ عظيم ۽ مهان انسانن جو آسڻ آهي، جن کان جيڪهن فيضياب ٿيڻ چاهيو ٿا ته نهٺائي ۽ نياز جو مظاهرو ڪيو. اوهان جيڪڏهن واقعي روشنيءَ جي متلاشي آهيو ۽ فيض پرائڻ گهرو ٿا ته اهو تڏهن ملندو جڏهن اوهان جي نيت سچي هوندي جڏهن اوهان علم جي چوري ۽ ناجائز استعمال کان پرهيز ڪندا. ياد رهو اها جڳھ مئلن جي ناهي، بلڪ زنده هستين جي آهي. توهان کي انهن سان مئلن وارو سلوڪ اختيار ڪرڻ نه گهرجي، بلڪ هو ته توهان لاءِ روشنيءَ جا مينار آهن.

حوالا

(1) صاحبِ ڪتاب

علامه اقبال، ڪارل مارڪس ۽ سندس تصنيف ”سرمايو ‘Das Capital’ بابت چيو هو؛

نيست پيغمبر و ليکن در بغل دارد ڪتاب

يعني هو پيغمبر ناهي پر وٽس ڪتاب آهي.

علامه صاحب اها ساڳي ڳالهه شاهه صاحب لاءِ چئي آهي ته پنهنجي رسالي جي ڪري هو به ”صاحبِ ڪتاب“ آهي.

(2) نورجهان:

مغل شهنشاهه نورالدين جهانگير جي محبوبا ۽ پياري زال، جنهن کي جهانگير جي جيئري ئي حڪومت جي ڪمن ۾ چڱو خاصو دخل هو ۽ رائج الوقت سڪي تي سندس نالو اڪريل هوندو هو، جڏهن جهانگير جو آخري وقت ٿيو ته هن جي مرضي هئي ته تخت جو وارث سندس نائي ۽ جهانگير جو پٽ شهريار ٿئي ۽ نه شهزادو شاهجهان جو حال شاهجهان جي مسند نشينيءَ کان پوءِ ڪيس ڏکيا ڏينهن ڏسڻا پيا. سندس مزار لاهور ۾ شاهدره ۾ آهي. نورجهان ڏانهن منسوب اهو شعر هيٺئن آهي.

بر مزارِ ما غريبان ني چراغي ني گلي،
ني پر پِروانه سوزد، تي سرايد بلبلي.

(3) حافظ لاءِ ڏسو 1-5

(4) شيڪسپيئر لاءِ ڏسو 4-12

(5) زيب النساء (1635-1688ع)

اورنگزيب عالمگير جي ڌيءُ هئي. سندس تخلص مخفي هو. سندس مڪمل ديوان موجود آهي. اورنگزيب جا جڏهن پنهنجي پٽن سان اختلاف ٿيا ته هن پنهنجي پاءُ اڪبر جو پاسو ورتو جنهن سان گڏ ڪيس سليم ڳڙهه جي قلعي ۾ قيد ڪيو ويو. آخر سن 1688ع ۾ هن وفات ڪئي. سندس

وصيت موجب کيس لاهور ۾ دفن ڪيو ويو.سندس شعر جي اها سٽ هن ريت آهي.

هرکه ديدن ميل دارد در سخن بيند مرا

(6) مولانا روميءَ لاءِ ڏسو 4-2

(7) اصغر گونڊوي (1884-1936AD)

هن جا ابا ڏاڏا گورکپور مان لڏي اچي گونڊه ۾ رهيا، سندس پيءُ تفضل حسين عينڪن ٺاهڻ جو ڌنڌو ڪندو هو ۽ اصغر شروع ۾ پاڻ اهو ڪم ڪيو. پر پوءِ اهو اله آباد هليو ويو ۽ اتي هندُستان ادبي اڪيڊمي جي ٽماهي رسالي ”هندستاني“ جو ايڊيٽر مقرر ٿيو. سندس ڪلام جو پهريون مجموعو ”نشاط روح“ سن 1925ع ۾ ۽ ”سرورِ زندگي“ سن 1935 ۾ شايع ٿيو.

(8) حضرت موسى عليه السلام (وفات: 1272 قبل مسيح)

حضرت موسى عليه السلام جو زمانو تيرهين صدي قبل مسيح چيو وڃي ٿو. ان وقت مصر جو حڪمران فرعون رعميس پيو هو، جنهن جو سن 1237 قبل مسيح ۾ خاتمو ٿيو. يهودي، عيسائي ۽ مسلمان حضرت موسى عليه السلام کي خدا جو برگزيدو پيغمبر سمجهن ٿا. بائبل جو وڏو حصو جيڪو ”عهدنامه قديم“ سڏجي ٿو. يهودين جي مذهبي ادب تي مشتمل آهي. ان جا پهريان پنج ڪتاب جن کي ‘Pentateuch’ چئجي ٿو، حضرت موسى عليه السلام ڏانهن منسوب آهن، جن کي ”تورات“ پڻ سڏجي ٿو. مشهور روايت موجب حضرت موسى عليه السلام اهي لفظ تڏهن بڌا جڏهن پاڻ طور سينا جبل تي خدائي حڪمن وٺڻ لاءِ ويو هو.

صحت ۽ پاڪائي

[علامه صاحب هيءَ تقرير سن 1952ع ۾ لياقت ميڊيڪل ڪاليج شاگرد يونين جي افتتاحي تقريب جي موقعي تي ڪئي هئي.]

ڪجھ چوڻ کان اڳ آءٌ پنهنجن پنهي پاسن تي ويٺل حضرات جو نهايت شڪرگذار آهيان جو هنن منهنجي باري ۾ اهڙن سٺن ۽ نيڪ خيالن جو اظهار ڪيو آهي.

آءٌ سمجھان ٿو ته اهي حضرات جيڪي آرٽس ڪاليج يونين جي افتتاحي تقريب وقت موجود هئا، اهي لفظ (Auguration) (فال ڪيڻ) جي باري ۾ منهنجا خيال تڏهن ئي ٻڌي چڪا آهن ته ان لفظ جي ڇا معنى ۽ مطلب آهي. مون اهو پڻ ذڪر ڪيو هو ته رومي لوڪ پکين کي اُڏاري فال ڪيندا هئا ۽ اينڌڙ واقعن جي اڳڪٿي ڪندا هئا. اهو به واضح ڪيو هو ته ٻڌيءَ (Union) جو وجود مخصوص حالتن جي پيداوار هو، ۽ جيڪڏهن اهي حالتون موجود نه هجن ها ته ٻڌيءَ جو وجود ڪنهن اڻ چاول پار جهڙو هجي ها، يا ان جو مثال اهڙي معصوم پار جهڙو هجي ها، جيڪو ڄمڻ کان پوءِ جلد مري ويندو آهي.

هتي آءٌ اهو به ٻڌائي ڇڏيان ته اسان جي ملڪ ۾ تازو ڄاول ٻارن جي موت جي شرح هڪ هزار پويان 180 آهي. جڏهن ته سويڊن ۽ ڊينمارڪ ۾ اها شرح، هڪ هزار پويان صرف ويهه آهي. اسين هر لحاظ

ڪان پوئتي پيل آهيون. ڏسو ته اسان جي طبي تعليم جو ڇا حال آهي. هن سلسلي ۾ پڻ اسان ڪا خاص ترقي نه ڪئي آهي. اڄ جي صورتحال کي ذهن ۾ رکندي آءٌ طبي تعليم ۽ فني لحاظ کان روشني وجهندس.

طب کي مسلمان قوم اندر تمام پراڻي تاريخ حاصل آهي. هنن طبي سائنس جي بنيادي ڳالهين جي ڄاڻ يوناني کان پرائي ۽ ان کي تعليم جو هڪ لازمي جز قرار ڏنو؛ بلڪ طب جي تعليم کانسواءِ نصاب کي اڻپورو سمجهيو ويندو. ڪنهن به شاگرد کي ايستائين فارغ التحصيل نه سمجهيو هو جيستائين هن انساني بدن جي علم کي زباني ياد نه ڪيو هوندو ۽ ٻين بيمارين کان شفاياب ڪرڻ جا طريقا نه سکيا هوندا. امام غزالي [1] ته هڪ به اهڙو ڪتاب نه لکيو جنهن ۾ ”طبِ جسماني“ ۽ ”طبِ روحاني“ ٻئي مضمون شامل نه ڪيائين. پهرئين حصي ۾ انساني جسم جي بيمارين جو بيان ڪيائين ته ٻئي حصي ۾ انساني روح جي بيمارين جو ذڪر ڪيائين. عام مروج لفظن ۾ هيئن ڪڇي چئجي ته پهرئين ڀاڱي ۾ بدني تندرستيءَ تي زور ڏنو ويو ته ٻئي ۾ نفس جي تندرستيءَ تي روشني وڌل آهي.

اسان جي موجوده زماني ۾ سڀني ملڪن ۾ تعليمي ماهرن هر فرد لاءِ طبي تعليم جي اهميت تي ور ڏنو آهي. هبرٽ اسپينسر [2] ان نقطي جي وضاحت پنهنجي ڪتاب ”تعليم“ ۾ ڪئي آهي، جنهن کي ڪي ماڻهو معمولي سمجهن ٿا پر دراصل اهو هڪ اعلى درجي جو ڪتاب آهي.

منهنجي حقير خيال موجب ته هربرٽ اسپينسر جهڙو عظيم تعميري ذهن انگليند ٻيو ورلي پيدا ڪيو آهي. هو پنهنجي دعوى جي

شروعات ان سوال سان ڪري ٿو ته انسان لاءِ وڌ ۾ وڌ ڪهڙو علم مفيد آهي. ان جي جواب ۾ هو ٻڌائي ٿو ته اهو سڀ کان وڌيڪ ”علم بدن“ آهي جيڪو هر اسڪول ويندڙ ٻار کي سيکارڻ گهرجي. هن جو چوڻ آهي ته انسان ذات لاءِ انتهائي اهم ڳالهه سندس وجود جي پنهنجي بقا آهي. ان لحاظ کان پهرين فرد ۽ پوءِ قوم جي تندرستي اهم آهي. جيستائين مائرن کي اها ڄاڻ ناهي ته پنهنجي ٻار جي زندگيءَ جي سار سنڀال ڪيئن لهڻ گهرجي، ته پوءِ باقي ٻي ڪهڙي تعليم جي اميد رکي سگهجي ٿي؟ چيو وڃي ٿو ته يونانين ڊيلفيءَ جي عبادت گاهه جي ڪانس تي هي لفظ لکرايا هئا ”پنهنجو پاڻ سڃاڻو“ پيغمبر اسلام وري نهايت صراحت سان فرمايو ته ”جنهن پاڻ کي سڃاتو، تنهن خدا کي سڃاتو.“ انهيءَ ڪري آءٌ جڏهن طالبعلم هئس ته مون سوچيو ”جيڪڏهن آءٌ پاڻ کي سڃاڻڻ چاهيان ٿو ته پوءِ مون کي طبعيات کان شروعات ڪرڻ کپي ۽ مابعدالطبعيات کان: ڇو ته قرآن حڪيم جي فرمان موجب انسان جي تخليق به مٽيءَ مان ڪئي وئي آهي. طبعيات کان پوءِ مون ڪيميا ڏانهن رخ رکيو. ان کان پوءِ حياتيات، نفسيات ۽ ٻيا سماجي علم جهڙوڪ: اقتصاديات، سياسيات، تواريخ، ۽ آخر ۾ فلسفو ۽ وجوديات جو مطالعو ڪيو.

اڄ شام جو آءٌ اهو وڌيڪ بهتر سمجهان ٿو ته توهان سان پنهنجي هن ڪاليج جي نئين تجويز ڪيل سڃاڻپ جي نشان (Insignia) بابت ڪجهه گفتگو ڪريان. انهيءَ جي چوٽي تي توهان هڪ ساهميءَ جا ٻه پُڙ ۽ هڪ ڪتاب ڏسو ٿا. انهن ٻنهين شين جي هيٺان وري هي لفظ اڪريل آهن.

”رهنمائي ۽ شفا!“ (Guidance and healing) انهن جي هيٺان هڪ عورت جي شڪل آهي جنهن جي هڪ هٿ ۾ ڪرنفل ۽ ٻئي ۾ نشتر نظر اچي رهيا آهن، سندس جهوليءَ ۾ ڪي جڙي ٻوٽيون ۽ ڪي گل پيا آهن. اهڙيءَ طرح سندس پيرن هيٺان بيماريءَ جو نانگ ڏيکارل آهي؛ بلڪل هيٺيان تختيءَ تي وري هي لفظ آهن ”صحت ۽ پاڪائي هڪ ڪُلَ جا جزا آهن.“

مطلب ته اهو نشان فنڪارانه نموني ۾ وضع ڪيل آهي.

هاڻي هتي جيڪڏهن آءٌ اوهان کي رڳو ”ڪتاب ۽ ساهميءَ“ جي باري ۾ ڪجھ ٻڌايان ته ان لاءِ به تمام گهڻو وقت کپي. اهڙيءَ طرح قرآن پاڪ ۾ پڻ ڪن هنڌن تي اوهان کي ساڳيا لفظ ”ڪتاب ۽ ساهمي“ ملندا. البت پوئين حصي ۾ اها ترتيب بدليل آهي ۽ ان جي بدران ”عدل ۽ رهنمائي“ جا لفظ ملن ٿا. انهيءَ ڳالھ جا پڻ ڪي قابل غور اسباب آهن.

آءٌ هتي ڪوشش ڪري اختصار کان ڪم وٺندس. پهرين ته هڪ ڊاڪٽر ۽ ڪيميادان لاءِ تارازيءَ جي اهميت مسلم آهي. اهو ٻنهي لاءِ هڪ اهڙو اوزار آهي جنهن کانسواءِ هو پنهنجو ڪم ڪري نٿا سگهن. انهيءَ ڪري ان نشان ۾ سندس موجودگي غير مناسب ناهي. ڪتاب مان مراد رهنمائي ۽ طبي تعليم جي سکيا آهي. ساڳئي وقت ان جو اشارو سيني ڪتابن جي ڪتاب ڏانهن پڻ آهي. هتي مون کي هڪ واقعو ياد ٿو اچي، جنهن جو واسطو هڪ عظيم انگريز پروفيسر ايل. ٽي. هائوس سان آهي. هو هڪ دفعي سماجيات جي ڪلاس ۾ اسان سان هيئن مخاطب ٿيو:

”نوجوانو، دنيا ۾ تارازيون ۽ ساهميون ئي آهن. هڪڙي قسم جون تارازيون هي آهن جيڪي عام دڪاندارن وٽ هونديون آهن. ٻيون اهي جيڪي ڪيماگرن وٽ ٿين ٿيون. هاڻي اهو دڪاندار جيڪو پنهنجي سامهميءَ ۾ پاڇيون پڻ توري ٿو، ان جي تارازي لاءِ پائونڊ جي اڌ يا چوٿين پتيءَ جي ڪا اهميت ناهي. مگر ڪيميا گر جي تارازيءَ لاءِ آڱر جو هڪ هوائي اشارو به ان جي توازن کي هيٺ مٿي ڪري وجهي ٿو.“

هن جو مطلب اهو فرق واضح ڪرڻ هو جيڪو هڪ نفيس ماڻهوءَ ۽ ان جي مخالف ۾ ٿئي ٿو. پهريون فڪري ڪم ڪرڻ جو عادي ٿئي ٿو ۽ ان تي ٿوري ڳالهه جو به گهڻو اثر ٿئي ٿو. ٻيو ماڻهو جيڪو مشقت طلب ڪم ڪري سگهي ٿو، تنهن لاءِ گهڻو حساس ٿيڻ سندس ڪم ڪار ۾ ڪا مدد نه ڪندو، اٽلو هن لاءِ رنڊڪ جو باعث ٿي سگهي ٿو.

آءٌ سمجهان ٿو ته تارازين بابت وڌيڪ گفتگو بند ڪري، مون کي ڪجھ وضاحت انهن لفظن جي ڪرڻ کپي جيڪي انهيءَ خاص نشان جي هيٺين حصي تي اُڪريل آهن؛ يعني ”صحت پاڪائي“ هڪ ڪُل جا جزا آهن.

هاڻي سوال آهي ته صحت ڇا آهي؟ پاڪائي ڇا آهي؟ ۽ ”ڪليت ڇا آهي؟ منهنجي هڪ دوست جو خيال آهي ته ”صحت ۽ پاڪائي“ جي بجاءِ ”صحت ۽ خوشي“ ڇو نه؟! منهنجو ڪيس اهو جواب آهي ته لفظ خوشيءَ جي ”ڪل“ سان اها نسبت ناهي. جيڪا پاڪائي جي آهي. ان ڪري لفظ بدلائڻ بي معنى ٿيندو، مان هڪ لحاظ کان ڪتابي ڪيڙو آهيان

۽ اڪثر ڪري لغت جي ڪتابن ڏانهن رجوع ڪندو آهيان. ليڪن توهان مان تمام ٿورا ماڻهو اها تڪليف گوارا ڪن ٿا. جيڪڏهن توهان اها ٿوري تڪليف ڪريو ها ته جيڪر توهان کي خبر پئجي وڃي ها ته اهي ٻئي لفظ يعني ‘Health’۽ ‘holiness’ لغوي لحاظ کان لفظ ‘Whole’وري ‘Whole’ لفظ جيڪو اينگلو- سيڪس اصل ‘Hail’ آهي، ان جي جرمني ٻوليءَ ۾ معنى آهي‘Harling’ ٿو چئجي. انگريزي لفظن؛ ‘Saund’ يعني درست ‘Healthy’ يعني تندرست ۽ ‘Healed’۽ شفايافته؛ انهن سڀني لاءِ جرمن ۾ هڪ لفظ ‘Heil’ آهي. چوٽڪاري کي پڻ جرمنيءَ ۾ ‘Heil’“چئبو ۽ ‘Heilkrant’ جو مطلب ”شفا ڏيندڙ ٻوٽي“ ٿيندو. سالم يا سچائيءَ جو مطلب ئي آهي درست يا تندرست، ويبسٽر جي انگريزي لغت ۾ ‘Whole’ جي معنى هيءَ ڏنل آهي: درست، چڱو ڀلو، مڪمل ۽ تندرست، اهڙي طرح انجيل ۾ به اهو ساڳيو ٻيو لفظ انهيءَ معنى ۾ استعمال ٿيل آهي.“ جيڪي صحيح سالم آهن، انهن کي معالج جي ضرورت ناهي.“ (ميٿيو) وري سنڌيءَ ۾ به ”هٽ-سچو معنى تندرست. عجيب ڳالهه اها آهي ته لفظ ‘Whole’ جي اها تندرستيءَ واري معنى تقريباً دنيا جي سڀني زبانن ۾ آهي، تي مون کي شاگرد طبقي جي حوالي طور اهو ٻڌائڻو آهي ته اهڙو ڪو به مواد جيڪو زخم کي ڇيڻ لاءِ ڪم ايندو آهي، ان جو ٻين لفظن ۾ مطلب هوندو آهي ته فٽ واري حالت کي وري صحيح سالم صورت ۾ آڻجي.

اهڙيءَ طرح علم حيوانات ۾ اسان کي اهڙن جانورن جا مثال ملن ٿا جيڪي هڪ عضوي جي ضايع ٿيڻ کان پوءِ ازخود هڪ ٻيو عضوو

حاصل ڪري وٺن ٿا ۽ وري ساڳي سالم حالت ۾ اچي وڃن ٿا. ساڳي ريت نباتات ۾ جڏهن ڪنهن وڻ جي سڌي ۽ مضبوط شاخ ٽٽي پوي ٿي ته پوءِ وري اهو هڪ ٻي پاسيري شاخ کي جنم ڏئي ٿو ته سندس بيهڪ برقرار رهي سگهي. انهيءَ نموني ۾ هر جيوا پنهنجي سالميت قائم رکڻ جي ڪوشش ڪري ٿو، يعني پاڻ کي سگهو ۽ تندرست رکڻ چاهي ٿو.

”جيوت جو مطلب ئي سالميت“ يا ڪليت آهي. اهڙيءَ طرح جي وڏاري جو مطلب آهي ته ان جا سڀ حصا ان ريت سهمت آهن جو اهي ساڳي وقت وسيلو به آهن ته حاصل مطلب پڻ. انهيءَ لحاظ سان هڪ عضوي جي گم ٿيڻ يا غائب ٿيڻ جو مطلب آهي ته پوري ڪل جي نوعيت ئي بدلجيو پوي. پر هتي آءٌ توهان کي ٻڌايان ته جنهن کي اسين غير نامياتي يا جيوت کان خالي سمجهون ٿا، تنهن ۾ پڻ اهي خاصيتون هونديون آهن.

ڪائنات ۾ پهريون ڪلڪ جيڪو اسان کي ملي ٿو، اهو اٽو يعني ايٽم آهي. ليڪن توهان کي خبر آهي ته ايٽم اليڪٽران ۽ پروٽان تي مشتمل آهي ۽ هر ايٽم ۾ اليڪٽرانن جو تعداد به مقرر آهي. ايٽم منجهان ڪنهن هڪڙي اليڪٽران جو غائب ٿيڻ ان جي ساخت کي بدلائي ڇڏي ٿو، بلڪ اهو ايٽم ان ڪوشش ۾ رهي ٿو ته پنهنجو وڃايل اليڪٽران هٿ ڪري پنهنجي سالميت کي برقرار رکي. سو توهان هتي ڏٺو ته لفظ ”سالميت“ مان مراد ان شيءِ جو خود پنهنجو وجود آهي. حالانڪ ان کي اوهين علم ڪيميا ۾ اجا توڻي ”غير نامياتي“ ڪوٺيو ٿا.

اڳتي هلي مادو جڏهن اعلى قسم حاصل ڪري ٿو ته ان کي خليو (Cell) ڪوٺجي ٿو. دراصل حياتيات جو اهو ئي ايڪو آهي جيڪو پاڇين توڙي جاندارن ۾ ملي ٿو. اهڙيءَ طرح توهان کي خبر آهي ته خليي تي ڪنهن به حصي جو زيان ان جو موت آڻي ٿو. مطلب ته اها ان جي سالميت ئي آهي جنهن تي سندس جيوت ۽ تندرستيءَ جو مدار آهي.

تندرستيءَ جي معنى آهي سالميت جو برقرار رهڻ. انهيءَ ڪري طبعي توڙي حياتيات جي ڪائنات ۾ سالميت ناگزير حيثيت رکي ٿي.

هڪ دفعي جرمني ۾ گهمندي منهنجي نظر هڪ بورڊ تي وڃي پئي جنهن تي لکيل هو:”روحاني معالج“ (Seelen Heiler) اڄ ويهين صديءَ ۾ ذهني روحاني صحتمنديءَ جو مٿو ايتري قدر ڦري چڪو آهي جو رومن مقولو ”جسم صحتمنديءَ جو مٿو ايتري قدر ڦري چڪو آهي جو رومن مقولو ”جسم صحتمند ته روح صحتمند“ چٽڪ هينئر الٽو ٿي چڪو آهي؛ يعني روح صحتمند ته جسم صحتمند“ مطلب ته ذهني دٻاءُ جو جهٽڪو نه رڳو بدهاضمي جو ڪارڻ بڻجي ٿو. بلڪ پيٽ ۾ سور ۽ ٻين اُگرين بيمارين جو سبب ٿئي ٿو. اهڙيءَ طرح غصي ۽ ڪاوڙ جو دؤر سائيءَ جو مرض پيدا ڪري سگهي ٿو، ٻيون اعصابي بيماريون الڳ رهيون.

اڄ مهذب دنيا جي تقريباً هر گهٽيءَ ۾ جتي هڪ عام طبيب ويهي ٿو، اتي سندس پرسان هڪ نفسياتي معالج به آهي. اهڙيءَ طرح موجوده دؤر ۾ اوهان نفسياتي علاج (Psychotherapy)جهڙا لفظ به عام جام ٻڌو

پيا، جيڪي هاڻي علم طب جو حصو بنجي چڪا آهن. هينئر ڊاڪٽر ڪي رڳو جسماني صحت جو خيال رکڻو ناهي. بلڪ ان کان وڌيڪ کيس ذهني صحت جو خيال رکڻو آهي. جيستائين لفظ ’Hygiene‘جو تعلق آهي ته اهو يوناني لفظ ’Hygia‘مان نڪتو آهي ۽ يونانين مطابق اها تندرستيءَ جو روح آهي ۽ اسڪيوليپس (Asculepius) حڪيم جي ڌيءُ آهي، جنهن جي نالي چيو وڃي ٿو ته هوءَ مئلن کي جياريندي هئي. جيئن اسان مٿي به ذڪر ڪيو ته عرب هن سائنس جا مباديات يونانين کان هٿ ڪيا ۽ انهيءَ ڪري هنن انتهائي مروت وچان پنهنجي طب کي طب يوناني ڪوٺيو. ڇو ته اها ڳالهه سندن فطرت ۾ داخل هئي ته هو ڪنهن به قوم جي ننڍڙي احسان کي به نه وساريندا هئا. اهڙيءَ طرح اڳتي هلي عرب يورپ وارن لاءِ سچائي ۽ سورميائي جو ڪارڻ بڻيا. پر موجوده يورپ وارن جي اها حالت آهي جو جيتوڻيڪ هو چين ۽ جپان مان ڇاتل نالن وارا گل ڪٽي وڃن ٿا؛ مگر اتي انهن کي وري به پنهنجا نالا ’Fuchise‘ ۽ ’Clacia‘ ڏين ٿا. عرب طبيب ابن سينا (3) جيتوڻيڪ ان قسم جي مباديات سان پنهنجي ڪم جو آغاز ڪيو، پر پوءِ ان علم کي ايترو ته اڳتي وڌايائين جو سندس ڪتاب ”القانون“ (Cannon) ان وقت جي وڏي ۾ وڏي طبي يونيورسٽيءَ ’Salerno‘ ۾ اڙهين صديءَ تائين پڙهايو ويندو هو.

اصل موضوع ڏانهن واپس ايندي ذهني صحت بابت ان نتيجي تي صداقت وڌيڪ چٽي ٿئي ٿي ته جسم جي مٿان بي ڪنهن شيءِ جي مقابلي ۾ ذهني اثرات يقيني آهن، البت اڄ جي ذهني صحتمندي واري رجحان ۽ غزاليءَ جي ”طب روحاني“ جي نقطئه نظر ۾ اهو فرق آهي ته هو ذهن

ڪي بذات خود اهڙيءَ طرح ارتقا پذير ايڪو سمجهي ٿو، جهڙيءَ طرح ايٽم يا خليو آهن. ان ڪانسواءِ هو ان جي بيمارين ڪي به ان لحاظ سان ڏسي ٿو ۽ خود ذهن يا روح مٿان ان جي تاثير جو جائزو وٺي ٿو. هو جسم مٿان ان جي محض ثانوي اثرات جو قائل ناهي. جهڙيءَ ريت جسم جو مرڪزي نظام ان جي ٻين ڀاڱن سان رابطو رکي انهن کي هلائي ٿو، غزالي جو خيال آهي ته اهڙيءَ ريت نفس يا روح لاءِ به هڪ مرڪزي قوت آهي جنهن کي پڻ پنهنجي حصن سان رابطو رکي ڪل جي صورت ۾ جنم ڏيڻو آهي. انساني ذهن جي انهيءَ ”ڪليت“ يا سالميت کي ئي ”پاڪائي“ ڪوٺجي ٿو. ان نمموني ۾ اسان کي اهي ٻه الفاظ ”صحت“ ۽ پاڪائي (Holiness) ملن ٿا. دراصل انهن جي معنى ئي آهي جسم جي سچائي ۽ ذهن جي سچائي. انهيءَ ڪري نه رڳو لغوي لحاظ سان بلڪ واقعتاً انهن ٻنهي لفظن يعني صحت ۽ پاڪائي جو منبع يا سرچشمو اها سچائي آهي. توهان جي انهيءَ سچائٽپ واري نشان جي تختيءَ تي لکيل آهي لفظن جو اهو ئي مقصد آهي.

هتي آءٌ اوهان کي اهو به ٻڌائڻ چاهيندس ته غزالي ذهن جي ڪليت بابت ڪيتري حد تائين وڃڻ لاءِ تيار هو. هن جو ويساهه ته ذهن انساني جسم مٿان ايترو اختيار حاصل ڪري سگهي ٿو جو اهو جسم جي خاتمي جو وقت پڻ مقرر ڪري سگهي ٿو ۽ ان کي هو ”موت مٿان ضابطي“ جو نالو ڏئي ٿو. امام غزالي نه رڳو اها ڳالهه چئي، بلڪ هن پاڻ عملي طور پنهنجي موت ذريعي ان کي ثابت ڪري ڏيکاريو. پروفيسر ميڪڊونالڊ اها ڳالهه هن ريت ٻڌائي ٿو: هڪ ڏينهن صبح جو امام غزالي وهنجي سهنجي

پنهنجي ڀاءُ احمد کي ڪفن کڻي اچڻ لاءِ چيو، جيڪو هن پنهنجي لاءِ دمشق مان آندو هو. هن پوءِ اهو ڪفن کڻي پاڻ ائين ڀاتو، جيئن اهو مردي کي پارايو ويندو آهي. تنهن کان پوءِ هو سڌو ٿي کٽ تي سمهي پيو ۽ ڀاءُ کي چيائين هاڻي آءٌ پنهنجي مالڪ ڏانهن وڃي رهيو آهيان؟ ان کان پوءِ احمد ڏٺو ته غزالي واقعي وفات ڪري چڪو هو. اتي پهچڻ کان پوءِ مئڪبونالڊ چوي ٿو، جيڪڏهن ڪنهن ماڻهوءَ کي صحيح معنى ۾ خدا رسيده چئي سگهجي ٿو ته پوءِ اهو واقعي غزالي هو.

مطلب ته انسان هڪ اهڙي صلاحيت جو مالڪ ٿي سگهي ٿو جيڪا هونئن جسم کان مڪمل طور الڳ هجي پر جسم مڪمل طور ان جي اختيار ۾ هجي. اهو ئي سبب آهي جو اڄ انسان کي نه رڳو علم بدن جي تعليم کپي بلڪ اهو سڀڪي ڄاڻڻ کپي جيڪو ذهن ۽ روح جي تندرستي ۽ زندگيءَ جي باري ۾ آهي، پوءِ اهو هپناٽزم هجي، نفسياتي تشخيص هجي يا نفسياتي علاج جو ڪو سلسلو هجي يا ڪڻي انهن کان مٿي ڪا ٻي شيءِ جيڪا آمريڪا ۽ يورپ ۾ اڃا تائين وجود ۾ نه آئي آهي.

جيتوڻيڪ وقت جي تنگي آهي. پر آءٌ ٻه- ٽي لفظ ان مؤنث شڪل لاءِ به چوڻ گهرندس جيڪا نشان جي وچ ۾ نظر اچي ٿي. اها شڪل نه رڳو صحت جي روح جي نمانده آهي، بلڪ اها ان جي پيڙ آهي جيڪا مريضن جي سار سنڀال ڪري ٿي. گويا اهو مادرانه روح آهي جيڪو ڪمزور، نحيف ۽ نٻل ماڻهوءَ جي خبر گيري ڪري ٿو، بلڪ اهو اڃا به ڪو اعلى اهڃاڻ آهي. جرمن شاعر گوئٽي (4) پنهنجي عظيم تصنيف

”فائوسٽ“ جي بلڪل آخر ۾ هڪ اهڙي ”ابري عورت“ جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪا اان کي مٿي بلندين تائين ويندي جنت ۾ وٺي وڃي ٿي. فائوسٽ کي شيطان جي چنبن مان بچائڻ واري به اها ئي قوت آهي. هتي مون کي هڪ نظم ياد اچي ٿو جيڪو مون توهان کي پوري جو پورو پڙهائڻ گهريو ٿي، پر في الحال آءٌ صرف ان جي آخري سٽن تي اڪتفا ڪريان ٿو. انهن سٽن ۾ چيل آهي، ته جيڪڏهن عورت سچ پچ پنهنجي اصل مقصد کان واقف هجي ته هوءَ نه رڳو وحشين کي انسان بڻائي سگهي ٿي پر انهن کي خدا تعالى تائين پڻ پهچائي سگهي ٿي.

منهنجي گهر واريءَ توهان جي ڪاليج لاءِ اهو نشان تجويز ڪيو آهي ۽ مون کي پڪ آهي ته ان ۾ اجا گهڻو ڪجھ آهي جيڪو پهرين سٽ ۾ نظر اچي ٿو، بلڪ مون کي اميد آهي ته جيئن وقت گذرندو ويندو ته توهان کي پاڻ ان ۾ گهڻيون شيون ملنديون، ان کان به گهڻيون جيڪي هتي بيان ڪيون ويون آهن.

مون توهان کي تقريباً هڪ ڪلاڪ تائين ريجهائي ويهاريو جنهن لاءِ آءٌ معافي ٿو گهران سو خدا حافظ! شال خدا اوهان جو ساٿي ٿئي!

حوالا

(1) امام غزالي ڏسو 4-(4)

(2) هربرٽ اسپينسر لاءِ ڏسو 2- (1)

(3) ابن سينا بو علي(Avicenna 980-1037AD)

هو مشهور شهر بخارا جي ويجهو ڄائو. ارڙهن سالن جي عمر تائين هن تقريباً سڀني علمن ۾ مهارت حاصل ڪئي بلڪ تصنيف و تاليف به شروع ڪري ڏنائين.

ابن سينا هڪ عظيم فيلسوف ماهر، طبيب، ماهر موسيقار ۽ جامع العلوم شخصت هو. سندس تصنيفات ۾ ڪتاب الشفا، ڪتاب القانون في الطب ڪتاب الاشارات وغيره تمام گهڻو مشهور آهن.

(4) گوئٽي لاءِ ڏسو 4-(20)

زرتشت هڪ عظيم پيغمر

[علامه صاحب هيءَ تقرير پارسي جماعت جي دعوت تي ڪراچي ۾ ڪئي، جيڪا پهريون دفعو ”مسلم اسٽوڊنٽ“ رسالي جي آگسٽ 1938ع واري پرچي ۾ شايع ٿي هئي.]

گذريل مختلف مذهبن بابت هفتيوار تقريرون نشر ٿي رهيون هيون. هن جي چوٿين تقرير زرتشت جي فڪر بابت هئي. انهيءَ گفتگو دوران هن تنقيد ۽ ملامت جي خوف جي پرواهه نه ڪندي اها ڳالهه چئي ته زرتشست ڪيتيءَ کي نيڪي ۽ خير سان تعبير ڪيو آهي؛ بلڪ هن سندس هيءُ قبول پڻ نقل ڪيو:

”جيڪو ماڻهو اناج جو داڻو پوکي ٿو، اهو نيڪيءَ جو ٻج چڻي ٿو.“ عيسائيت بابت هن پنهنجي ڇهين تقرير ۾ چيو ته عيسائيت پاڻ سڃاڻڻ جو بيو نالو آهي. مون کي ان ڳالهه تي ڪو تعجب نه ٿيو، ڇو ته آءُ پاڻ جديد دؤر جي انسان جي اهڙين ڪمزورين سان مانوس آهيان. اڄ جو انسان اجا انهيءَ ”مان“ ۾ پنهنجي هر ڳالهه کي اڳيرو ڪنيو اچي، باقي ”هن“ ۽ ”هن جي“ ڳالهين کي حقارت ۽ تعجب وچان پيو نهاري.

البت جيستائين اتي وينل ٻندڙن جو تعلق هو ته انهن مان هڪڙو ماڻهو اٿلو انهن الفاظن کان بيحد متاثر ٿيو، جيڪي ڊاڪٽر واٽر هائوس تنقيد ۽ ملامت جو باعث ٿي سمجهيا، سو اچ جنهن شيءِ بابت آءٌ پهرين ڳالهائيندس اها زراعت يا کيتي آهي. ٻي شيءِ جنهن جو زرتشت جي فڪر ۾ اڪثر ذڪر اچي ٿو، اها روشني يعني نور سان محبت آهي، پوءِ اها روشني شعلي جي هجي يا سج جي يا ستارن جي!

بلڪل هينئر جڏهن آءٌ توهان جي اسڪول ۾ داخل ٿيس ته مون هي لفظ هڪ ڪلاس جي محراب تي اڪريل ڏٺا. خدا نور آهي عظيم نور ڏانهن وڌو. انهيءَ ڪري اچ آءٌ عظيم پيغمبر زرتشت جي تعليم جي انهن ٻن اصولن بابت ڳالهائيندس ۽ ٻڌائڻ جي ڪوشش ڪندس ته ڇا پنهنجو پاڻ سڃاڻڻ وارو متو مجموعي ۽ عملي طور تي سندس مُک مقصد آهي يا نه!؟ هو چوي ٿو: جيڪو ماڻهو ٻج پوکي اناج اپائي ٿو، اهو ڄڻ ته نيڪيءَ جي پوک پوکي ٿو.

هتي سڀ کان پهرين توهان اهو پڇڻ چاهيندا ته اها ”نيڪي“ يا خير آهي ڇا؟ آءٌ توهان کي هن سلسلي ۾ نيڪيءَ بابت مجرد نظريات جي ڇاڻ واسطي تڪليف ڏيڻ نٿو گهران. ان ڪري نه ته اهي توهان جي سمجهه کان مٿي آهن، پر ان لاءِ ته اهي بهرحال رڳو نظريا آهن، جيڪي اڻپورا ۽ غير اطمينان بخش آهن.

اهڙي طرح هن عظيم پيغمبر پڻ پنهنجي ماڻهن کي اها اجائي تڪليف ڏيڻ نٿي گهري. هن رڳو کين اهو ٻڌايو ته ان ذات جي خواهش يا مرضيءَ مطابق هلڻ ئي نيڪي آهي ۽ ان ذات جي خواهش اها آهي ته توهان هن ڌرتيءَ کي آباد ڪريو، اناج اپايو ۽ ان کي سهڻو بڻايو، اهو ئي توهان جو اولين فرض آهي. هيءَ پوري مٽي جيڪا هميشه کان آباديءَ جي انتظار ۾ آهي!

ان زماني ۾ ۽ ان وقت تائين انسان جهنگ جي جانور جي برادريءَ ۾ شامل هو. رڍن جي ڌڻ ۾ هڪ رڍ هو جيڪو ائين پنهنجي زندگي گذاريندو هو. ليڪن ان کان اڳ سندس حالت وڌيڪ خراب هئي، تڏهن هو هڪ درنده صفت جانور هو، جيڪو ٻين جانورن کي شڪار ڪري کائيندو هو. کيس ٻيو خواب خيال نه هو، ايتري قدر جو سندس ڪو گهر گهاٽ به ڪونه هو. هتي توهان کي معلوم ٿيندو ته ان وقت نه رڳو ڌرتي هڪ جهنگل سمان هئي، پر انسان پڻ جهنگلي ۽ وحشي هو.

مطلب ته ڌرتيءَ کي کيڙڻ ۽ ان کي آباد ڪرڻ تي ئي انساني ثقافت يا سڌاري جو امڪان هو. اها ڳالهه جيتوڻيڪ ان وقت جي ٻين انساني ذهنن ۾ به لاشعوري طور تي اُپرڻ لڳي هئي. ليڪن زرتشت اهو پهريون انساني آواز هو جنهن ان جو برملا اظهار ڪيو. سو ان صورت ۾ ان کان وڌيڪ ٻيو ڪهڙو اعلى ڪم ٿي پئي سگهيو ته ڌرتيءَ کي کيڙجي، پوکجي ۽ ان مان ان اُپائجي! اهو ئي دؤر هو جڏهن پهريون دفعو رولو ۽ وحشي انسان

اتم ۽ اعلى بنجي رهيو هو؛ چو ته هو هاڻي تخليقي عمل ۾ پائيوار ٿيڻ لڳو هو. اهو ئي سبب آهي جو ڪارلائل (1) زرتشت جهڙي مهان ۽ قدآور شخصيت کان پنج هزار سال پوءِ به اها ساڳي ڳالهه ورجائي آهي ته واقعي ان کان وڌيڪ پيو ڪهڙو نيڪ ۽ سڳورو ڪم ٿي سگهي ٿو ته خدا جي هن پوري ڌرتيءَ جي ڪنهن هڪ ٽڪر کي سائو ۽ سرسبز ڪجي!! جتي اڳ ۾ ڪا شيءِ نه هجي، اتي کيت ۽ باغ نظر اچن، جيڪي وري انسان جي پنهنجي دل ۽ روح لاءِ طراوت ۽ خوشيءَ جو باعث بنجن. ازانسواءِ کيس انهن منجهان نج ۽ خالص خوراڪ به ملي ته جيئن هو پاڻ جي سگهي ۽ پوک ڪري سگهي. اهو سبب هو جن ماڻهن هن اُتم پيشي کي اختيار ڪيو انهن کي ”آريا“ (2) ڪوٺيو ويو.

آريا لفظ جي اصل معنى ”اتم“ اعلى ناهي. بلڪ ان جي معنى هي کيڙيندڙ يعني جيڪو کيتي جو ڪم ڪري يا جيڪو زمين مان ميوا ۽ پاڇيون اُپائي، جتي پهريائين ڪجھ نه هو. اهو لفظ جيئن اوهان سڀني کي خبر آهي ته ”ار“ مان نڪتو آهي جيڪو اڄ به توهان جي سرزمين تي ”هر“ جي صورت ۾ موجود آهي. اهڙيءَ طرح لفظ ”هاري“ جنهن جي معنى کيڙيندڙ آهي ۽ لفظ ”هري“ جيڪو هندن ۾ خدا جو پيو نالو آهي، بئي ساڳئي ڌاتوءَ يا پاڙ مان نڪتا آهن. مون کي انهن مان هڪ جو ته يقين آهي. ان کان پوءِ توهان جو لفظ آرائين آهي جيڪو پاڻ انهيءَ ڌاتو سان وڌيڪ ويجهو آهي ۽ ان جي معنى آهي باغائي.

جيئن اوهان سپني کي خبر هي ته ڪن يورپي ليڪڪن تازو بلڪ بنھ ويجھڙائي ۾ انھيءَ لفظ ”آريا“ جي بڻ بنياد بابت عجيب و غريب نظريا بيان ڪيا آهن. هو ته هاڻي ان حد تائين وڃي پهتا آهن جو چون ٿا ته انهن ماڻهن جو فارس يا وچ- ايشيا سان ڪو تعلق نه هو بلڪ اهي آرڪٽڪ (برفاني علائقي جي مخلوق هئا. هي نهايت عجيب دعوى آهي، چو ته ان سان اسان جي پوري انساني تهذيب جي چاڻ جي نفي ٿئي ٿي. اسان کي اها به خبر آهي ته دريائي تهذيب انساني تهذيب جي سلسلي جي پهرين اهم ڪڙي آهي. اهڙيءَ طرح جڏهن انسان غارن ۾ رهڻ ترڪ ڪيو ۽ بدويانه زندگيءَ کي ڇڏيو ته هن پهريائين زمين کي کيڙڻ ۽ آباد ڪرڻ شروع ڪيو. ان صورت ۾ اهو سوچڻ نهايت هٺ ڌرمي آهي ته ان وقت انسان خوبصورت ندين جي زرخيز ڪنارن کي آباد ڪرڻ بجاءِ برفاني ميدانن کي کيڙڻ شروع ڪيو هوندو!

پر اچو ته سندن ئي روايتن جي ڇنڊڇاڻ ڪريون ۽ اهو معلوم ڪرڻ جي ڪوشش ڪريون ته اتي اهڙيون شاهديون ڪو نه ٿيون ملن ڇا، جيڪي اسان جي نظريي جي پٺڀرائي ڪن؟

هنن جي ڏند ڪٿائن ۾ اسان کي هڪ ديويءَ جو نالو ”دي ديا“ (Dea Dia) ملي ٿو جيڪا کيتيءَ جي ديوي آهي. ان کي هو ”ارول“ (Arual) پڻ ڪوٺين ٿا. انهيءَ لفظ ۾ ڌاتو ”ار“ صاف نظر اچي ٿو. اهڙيءَ طرح ارول نالي ٻارنهن پائر جن کي لاطينيءَ ۾ ‘Fraters

’Arvals کوٺجي ٿو، تن لاءِ چيو وڃي ٿو ته اهي مئي مهيني ۾ اروِل ديويءَ جي ناليءَ هڪ ساليانو ڏڻ ملهائيندا هئا، پنهنجين زمينن جي زرخيزي وڌائڻ لاءِ ان ديويءَ کان مدد گهرندا هئا. هن سلسلي ۾ وڌيڪ پري وڃڻ جي ضرورت ناهي. توهان کي خبر هجي ته لاطيني ۾ ”اروم“ (Arvum) جي معنیٰ آهي کيڙيل زمين. وڌيڪ ويجهو اچو ته انگريزي ۾ لفظ ’Aradle‘ جيڪو ’Araval‘ مان نڪتو آهي، ان جو اشتياق آهي ’Ar-able‘ يعني کيڙيءَ يا آباديءَ لائق.

بلڪ اڳتي هلي ڌاتوءَ ”ار“ جي معنیٰ ئي جڙڻ ۽ پيدا ڪرڻ ٿي وڃي ٿي، جيڪو وري لاطيني ۾ ’Ars‘ ٿيو پوي جنهن سان لفظ ”آرٽ“ (Rat) نڪتل آهي ۽ ان جي پڻ اها معنیٰ آهي: تخليق ڪرڻ پيدا ڪرڻ. اهڙي طرح ساڳي معنیٰ رکندڙ ۽ انهيءَ ”ار“ (Ar) ڌاتوءَ وارا ڪيترا لفظ يوناني زبان ۾ پڻ ملن ٿا.

سو هتان ان ڳالهه جي يقيناً ڪافي شاهدي ملي ٿي ته ”ار“ معنیٰ ”هر“ باقي ”اروِل ديوي“ ۽ ”برادران“ هنن ماڻهن لاءِ جڻ ته ديويءَ ۽ پادريءَ واري حيثيت رکن ٿا. توهان کي ياد ڏيارڻ جي ڪا ضرورت ڪونهي ته توهان اڄ سوڌو کيتيءَ کي اتم سمجهو ٿا. اڄ اها ڳالهه ڇهه هزار سال پراڻي آهي. آريو اهو هو جنهن اناج پيدا ٿي ڪيو، جنهن باغ ٿي لڳايو جنهن پوک ٿي ڪئي ۽ ڌرتيءَ کي سنواريو سينگاريو ٿي بلڪ جنهن ڌرتيءَ جي پيدا ڪندڙ سان پيداوار جي عمل ۾ شرڪت ٿي ڪئي. سوال آهي ته

ان کان وڌيڪ پيو ڪو سٺو ڪم ٿي پي سگهيو ڇا، جو توهان کي ان تي تعجب ٿو ٿئي ته ”آريا“ لفظ جي معنى ”اُتم“ ۽ ”نيڪ“ ڇو ٿي ڪئي وڃي. يا ان لفظ جي ايڏي تقديس ۽ تعظيم ٿيڻ ڪپندي هئي ڇا اهو ان کي ”ارول“ ۽ ”هري“ ديوتا سان پڻ موسوم ڪيو ويو؟

بهرحال ڌرتيءَ کي آباد ڪرڻ وارو عمل نه رڳو بنيادي پٿر جي حيثيت رکي ٿو، بلڪ اتان ئي ”تهذيب“ يا ڪلچر جي اوسر ٿي. اهو سپڪجهه ڪيئن ٿيو؟ في الحال آءٌ هتي ڪونه ٿو ٻڌائي سگهان، پر ايترو چوڻ تي اڪتفا ڪندس ته اهو عمل پوري ڪلچر لاءِ ماءُ جي حيثيت رکي ٿو. انهيءَ ڪري اڄ به توهان مان ڪو ماڻهو ڌرتيءَ جي ڪنهن ڪنڊ کي سرسبز ڪري ٿو، يا ڪو ميويدار وڻ پوکي ٿو ۽ پوءِ جڏهن اهو پوٽو هن پوڙهي ڌرتيءَ مٿان ڦلدار ٿيڻ لڳي ٿو؛ تڏهن چڻ ته اهو عمل توهان کي خلقڻهار جي حيثيت تي پهچائي ڇڏي ٿو ۽ بزرگ و برتر حيثيت جو مالڪ بنائي ٿو.

هاڻي مون کي جلدي موضوع جي ٻي حصي يعني روشني يا نور بابت ڪجهه چوڻ گهرجي.

پهرين ڳالهه اها آهي ته جڏهن اونداهه ۾ ٿاڦوڙا هڻندڙ انسان کي بينائي ۽ بصيرت حاصل ٿي ته جنهن شيءِ هن جو خيال ڇڪايو، اهو ڏينهن جي وقت کليل آسمان هو جيڪو رات جي وقت وري ستارن سان چمڪندڙ هو يا چانډوڪيءَ سان روشن هو. مطلب ته اها روشنيءَ ۽ چمڪ جي شدت

هئي جنهن سندس ڪليل اکين کي متاثر ڪيو هو. ان ڪري به چاڪاڻ ته انسان انهيءَ روشنيءَ جي ذريعي ئي ته ٻين سڀني شين کي ڏسي ٿي سگهيو، انهيءَ ڪري اهو سپاويڪ ٿي لڳو ته هن جنهن شيءِ جي پهرين پرستش شروع ڪئي، اهو چمڪندڙ آسمان هو. سنسڪرت کان اڳ واري زبان ۾ ان کي ”ديوا“ (Deva) ٿي چيو ويو. انسان انهيءَ ڏيو جي پوڄا ڪندو آيو ڇو ته هن کي ان افضل ۽ اعلى ٿي سمجهيو. بهرحال آءٌ توهان کي اها ڀڪ ٿو ڏياريان ته آسمان جي باري ۾ اهو ويساه انهيءَ بجلي يا نور جي خاصيت سبب پيدا ٿيو هو ۽ نه محض آسمان جي ڪري. هن سلسلي ۾ آءٌ توهان کي هڪ گهريلو مثال ڏيان ٿو. توهان ڪڏهن پنهنجي انهيءَ عام ڏيئي بابت سوچيو آهي جيڪو گذريل پنج هزار سالن کان وٺي توهان جي گهرن کي منور ڪري رهيو آهي.“ بلڪ اڃا به ان وقت کان وٺي جڏهن انسان باه سان واقفيت حاصل ڪئي. مطلب ته اها خاص تعظيم قابل ڳالهه جيڪا هن وشال آڪاس ۽ ڏيئي ۾ مشترڪ نظر اچي ٿي، سا روشني يا نور آهي. ديوا (Deva) لفظ جو پڻ ساڳيو بنياد آهي. پر جڏهن ديوا جي شهرت گهٽجڻ لڳي ۽ ان جي جڳهه تي ”ورونا“(Varuna) کي آندو ويو ته ان جي معنى پڻ ”چمڪندڙ“ آهي.

هتان وري اسان هڪ دفعو يورپ هلون ٿا، جتي ديوا ٿورو تبديل ٿي ‘Dius’ ۽ ‘Deus’ ٿئي ٿو، جنهن جي معنى ”خدا“ (Deity) آهي. پر اهو لفظ خود به ته انهيءَ ساڳئي ڌاتوءَ مان نڪتو آهي. اهڙيءَ طرح ٿوري دير اڳ مون اوهان کي ٻڌايو ته ”ديوا“ جي معنى وري

”ديوي“ (Godess) آهي. هوڏانهن ’Disu‘ کي يونانيءَ ۾ ’Zeus‘(زيوس) ٿو چئجي.

هاڻي وري ديوتائن کان هيٺ لهي روزمره جي زندگيءَ تي اچون ٿا. لاطيني ٻوليءَ ۾ ’Diss‘جي معنى آهي ڏينهن ۽ انگريزي ٻوليءَ جا اهي ٻئي لفظ ’Day‘۽ ’Dawn‘ به انهيءَ ساڳئي ڌاتوءَ مان ڦٽي نڪتا آهن. نه رڳو اهو پر لفظ ’Divine‘جو به ساڳيو ٻڻ ٻڌياد آهي. اهڙيءَ طرح سنسڪرت جو ”ورونا“ يورپ وارن وٽ ”اورونس“ (Ourones) يا ”يورينس“ (Uranus) آهي. مطلب ته تجلي يا روشني منجهان ئي ان خدا جا سڀ نالا نڪرن ٿا. جنهن جي انسان عبادت ڪري ٿو.

پر هتي توهان شايد چئو ته اهو سڀ ڪجهه آريا لوڪن بابت هو. سامي نسل جي ماڻهن جي به ته ڳالهه ڪريو جيڪي انسانذات جي هڪ ٻي وڏي نُک آهن ۽ جن تمام وڏا مذهب پڻ پيدا ڪيا آهن. هن سلسلي ۾ عجيب ڳالهه اها آهي ته اسان سامي ۽ آريا نسل کي هڪٻئي کان قطعي مختلف سمجهون ٿا، پر حيرت آهي جو عربي ٻوليءَ جي لفظ ”ضيا“ (Dea) جي معنى آهي روشني ۽ اهڙي طرح ”ضحى“ جي معنى آهي پنپرڪو يا پره ڦٽي ۽ پرڀات.

ڳالهه اتي ختم ڪونه ٿي ٿئي بلڪ دنيا جي مذهبن جي آخري پيغمبر محمدﷺ پڻ اهو چيو هو ته: ”خدا آسمانن ۽ زمين جو نور آهي (الله نورالسمٰوات والارض) (القرآن) سو توهان ڏٺو ته هر طرف روشني

الوهيت جو مظهر آهي ۽ زرتشت جي ان ڳالھ جي پوءِ وارن چڙ ته بار بار تصديق پئي ڪئي آهي. هن ئي پنهنجن پوئلڳن کي اهو چيو هو بلڪ کين سختيءَ سان تاڪيد ڪيو هو ته ان وقت به جڏهن هو روشنيءَ جي عبادت ۾ مشغول هجن، تڏهن به سندن آڏو روشنيءَ جو موجود هجڻ لازمي آهي. سج جي روشني جڏهن اهو اُڀري ٿو ۽ اُلهي ٿو، يا ستارن پريءَ رات جي روشني، يا ان ڏيئي جي روشني جڪو اسان جي گهرن کي روشن ڪري ٿو. اهي سڀ روشنيءَ جا روپ آهن ۽ هتان هو انسان جو خيال ان ڳالھ ڏانهن ڇڪائي ٿو ته انسان جي من ۾ به روشني آهي. مطلب ته اها خارجي روشني هجي يا باطني، جن منا پهرين جيڪڏهن هن ذرتيءَ کي روشن ڪري ٿي ته ٻي وري انسان جي من کي منّور ڪري ٿي. پر آهن اهي سڀ خدا جي خدائيءَجا مظهر. باقي ان جو نالو ڪٿي توهان ڪهڙو به رکو. ڊيو (Dyo)، ڊئيس (Dius)، يا ڊيئو (Dieu) يا اهورا (Ahra) وغيره.

مون ٿوري دير اڳ ”سٺن خيالن“ جو ذڪر ڪيو. اهي خيال روح جي روشني جنهن کي ‘Vohe Manh’ ڪوٺجي ٿو، ان جي نمائندگي ڪن ٿا. اهو ان روشنيءَ جو ڪمال هو جو اسان جو هيءُ عظيم پيغمبر جنهن کي هاڻي پنج هزار سالن کان مٿي عرصو ٿي چڪو آهي، اجا سوڌو روشنيءَ جو مينار آهي. هو پاڻ انهيءَ روشنيءَ سبب اهي ديدار ۽ درشن ڪري سگهيو، جيڪي روشنيءَ کان سواءِ هوئڻ ٿي نه پئي سگهيا. انهن خاص مشاهدن جي نتيجي طور هو ڪجھ ڏسي سگهيو، جيڪي اسين ۽

توهين نٿا ڏسي سگهون؛ جيستائين اهو روشنيءَ جو روح اسان جو پڻ مددگار نٿو ٿئي.

مون کي لڳي ٿو ته آءٌ به جيڪي هينئر ڏسان پيو، اهو توهان کي بڌائي نٿو سگهان. البت هتي ايترو بڌائڻ کانسواءِ رهي نٿو سگهجي ته زرتشت پيغمبر کي به سڀ کان پهريائين هي وسيع و عريض آسمان نظر اچي ٿو، ۽ ان کان پوءِ هو ڌرتي جي پاتال ۾ ڏسي ٿو، جتي ڪيس معدنيات به ڏيکاريا وڃن ٿا ۽ هو انهن جي صحيح توڙي غلط استعمال کان آگاهي پڻ حاصل ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح هو انهن کي پنهنجي نظر ۾ رکي ٿو. ٻئي مرحلي تي هو ڌرتيءَ جي مٿاڇري تي اچي ٿو ۽ هن ڌرتيءَ جي تهذيب ۽ حسن تي ويچار ڪري ٿو. ان کان پوءِ هن ڌرتيءَ تي رهندڙ سڀ جانور خص ڪري ڍڳو ۽ ڪتو؛ اهي ان ڪري چاڪاڻ ته پهريون ڌرتي جي کيڙڻ وقت انسان جو مددگار ٿئي ٿو ۽ ٻيو سندس گهر جي سنڀال ڪري ٿو. اڳئين مرحلي تي انسان ۽ سندس جسماني صحت هن لاءِ تمام اهميت واريون ڳالهيون آهن. انسان کي وري حسين و جميل به هئڻ گهرجي ته جيئن پنهنجي نسل کي وڌائي سگهي ۽ ان کي برقرار رکي سگهي؛ ڇو ته هو ئي هن ڌرتيءَ تي خدا جو نائب ۽ مددگار آهي.

هن کان پوءِ هو انهن طور طريقن جو جائزو وٺي ٿو جيڪي انسان کي متقي ۽ صالح بنائن ٿا. آخري مشاهدي ۾ هو انسان کي لافاني مقدر جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ هو اهي طور طريقا بڌائي ٿو ته انسان ڪيئن لافاني ٿي

سگهي ٿو. ان ڪانسواءِ ڪهڙيءَ ريت همه گير روشنيءَ جي سرچشمي تائين پهچي سگهي ٿو ۽ ڪيئن ان ذات جي نظر ۾ محمود ۽ مقبول ٿي سگهي ٿو.

منهنجا پيارا دوستو! انهن ٿورن لفظن ۾ مون اهو ٻڌائڻ جي ڪوشش پئي ڪئي ته پاڻ سڃاڻڻ جي سلسلي ۾ عظيم زرتشت جا ڪهڙا ويچار هئا. ڏسو ته ”پاڻ سڃاڻڻ“ جي اها ڪوشش هر لحاظ کان ڪيڏي نه مڪمل هوندي جنهن ۾ معدنيات کان وٺي انساني روح کي مهذب بنائڻ شامل آهن؛ يا جيئن هو چوي ٿو ته ان لاءِ ويڙهه به ڪائنٽي آهي. اهڙي مڙسيءَ واري ويڙهه جيڪا هر رنڊڪ ۽ روڪ جو مقابلو ڪري، چو ته اها رنڊڪ ”بدي“ يعني برائي آهي. ان ڪانسواءِ ڪنهن به قسم جي ”بديءَ“ کان بچڻو ناهي، بلڪ ان سان وڙهڻو آهي، ته جيئن نيڪ ٿي سگهجي. نيڪي، جيڪا زرتشت جي نظر ۾ ۽ هر فهميدي ماڻهوءَ جي سوچ ۾، ان ذات جي امر کي ڄاڻڻ ۽ ان جي پابندي ڪرڻ ۾ سمايل آهي. اها ئي اسان کي روشني يا نور تائين رسائي سگهي ٿي.

سو ٻيا ماڻهو جيڪڏهن ڪجهه چون ٿا ته ڪين چوڻ ڏيو. پر پڪ رکو ته توهان ماڻهو هڪ اهڙي تعظيم قابل ۽ محبوب پيغمبر سان محبت رکو ٿا، جيڪو هڪ اُتم ۽ اعلى شخصيت جو مالڪ هو ۽ هن جا مقصد ”روشني“ ۽ تهذيب هئا. ان ڪري اهو ماڻهو جيڪو اهي مقصد حاصل

ڪري ٿو. اهو ئي سچ پچ پنهنجي ذات کي سڃاڻي ٿو، ۽ جيڪو ماڻهو صحيح معنا ۾ مهذب ۽ روشن خيال آهي، اهو ئي بهتر ۽ ڀلو آهي.

حوالا

(1)ڪارلائل لاءِ ڏسو 2-11

(2) آريا:

آرين بابت هڪڙو نظريو اهو به آهي ته جڏهن اهي پنهنجي اصلي وطن وچ- ايشيا مان نڪتا ته ٽن ٽولن يا حصن ۾ ورهائجي ويا. هڪڙن يورپ جو رخ رکيو، ٻيا وچ- مشرق مان ٿيندا ايران هتا ۽ اتي آباد ٿي ويا. ٽيان جن هندستان جو رخ رکيو، ڀهريائين پنجاب ۽ سنڌ جي ميداني علائقن ۾ داخل ٿيا، ۽ پوءِ اڳتي وڌيا. وڌيڪ تفصيل لاءِ ڏسو 8-(15)

شري ڪرشن جو تاريخي پهلو

[علامه صاحب هيءَ تقرير هندن طرفان شري ڪرشن جي جنم ڏينهن ملهائڻ جي موقعي تي ڪراچيءَ ۾ ڪئي.]

مان سمجهان ٿو مون کان وڌيڪ ڪنهن ماڻهوءَ اهو شايد محسوس ڪيو هجي ته آءٌ پاڪ ذرتيءَ تي گهمي رهيو آهيان. پر آءٌ وري پاڻ کان ئي سوال ڪيان ٿو؛ ڪهڙي شيءِ پاڪ ناهي؟ ڇا اها مٽي جنهن جي مٿان هينئر آءٌ بيٺو آهيان، اها پاڪ ناهي؟ ڇا ڪيتريون پاڪ ۽ متبرڪ هستيون ان مان نه ٿيون آهن؟

انهن ڳالهين منجهان منهنجو خيال محترم ميئنل (Meynell) جي هنن خوبصورت لفظن ڏانهن هليو وڃي ٿو. ”مان توکي پنهنجن پيرن هيٺان ڪيئن لتاڙيا ها، پر منهنجي پيرن ۾ ڪي گل ته ڪريل آهن!“ اوچتو منهنجي ذهن تي وچ ڪنوڻ جو عجيب و غريب منظر تري اچي ٿو. اهو ڪيڏو نه عجيب منظر ٿئي ٿو. پهريائين بجلي چمڪڻ جو حيرتناڪ مظاهرو ٿئي ٿو، جنهن سان چڻ ته ماڻهوءَ جي ڏسڻ جي قوت ڪسجيو وڃي، تنهن کان پوءِ گجگوڙ ٿئي ٿي جنهن سان چڻ ته ماڻهوءَ جا ڪن ڦاٽڻ لڳن ٿا. هتي وري آءٌ پاڻ کان سوال ڪيان ٿو. ”پر اهو سيڪجهه منهنجي اونداهي ڪمري کي روشن ڪندڙ ان بجليءَ جي بلب ۽ اڻ ڏٺل هوا جنهن ۾ آءٌ ساهه کڻان ٿو، تنهن کان ڪيئن ۽ ڪهڙيءَ ريت مختلف آهي؟“

هتي ان ڳالهه جو انڪار ڪري نٿو سگهجي ته پهرين صورتحال توڙي ٻيءَ جا بنيادي اسباب ساڳيا آهن، تاهم ٻنهي ۾ ڪيڏو نه فرق آهي! جيتوڻيڪ ٻنهي ۾ ساڳيائي آهي به سهي، پر نه به آهي! بهرحال هتان اسان

ڪي انهن ٻنهي جي وچ ۾ جيڪا نسبت آهي تنهن جو هڪ احساس ضرور ٿئي ٿو، پوءِ انهن ۾ وڏ ننڍائي جو ڪٿي ڪيڏو به فرق ڇو نه هجي! گوئٽي [1] جو قول آهي ته اسان پهريائين خداوندي طاقت جو اظهار پاڻ ڪان مٿانهين شين ۾ پسون ٿا، پوءِ پاڻ جهڙين شين ۾ ۽ آخر ۾ پاڻ ڪان گهٽ شين ۾ ڏسون ٿا.

بهرحال هن سلسلي ۾ هينئر اسان جي جيڪا به ڄاڻ آهي، ان موجب اهو سڀڪجهه ان ناقابل فهم و ادراڪ ذات منجهان ظهور حاصل ڪري ٿو ۽ اسان جي ڄاڻ انهن جي ظاهري صورت تائين محدود آهي. اهڙيءَ طرح اسان ڪي هينئر ان ڳالهه ۾ به ڪو شڪ ڪونهي ته ڀارت جي مهارشين ڪي هن ڪائنات جي ارتقا بابت بنيادي ڄاڻ حاصل هئي. اوتارن جي ننڍ وڏائي واري سلسلي منجهان ئي ان ڳالهه جو ثبوت ملي ٿو وڃي. مڇي ۽ سوئر قديم ترين اوتار آهن ته ڪهاڙو ڪٽي هلندڙ رام رحمدل رام ڪان گهڻو اڳ ظاهر ٿئي ٿو. مطلب ته ڳالهه گهڻي واضح آهي. وري مڇيءَ ڪان وٺي ٿڻائتا جانور ۽ غارن ۾ رهندڙ انسانن ڪان وٺي اڄوڪا معزز انسان؛ اهي پڻ سڀ جو سڀ مظهر خداونديءَ جي صورت ۾ اهم حيثيت رکن ٿا.

اهڙيءَ طرح انجيل ۾ مسئله آفرينش جو ذڪر ڪندي ٻڌايو ويو آهي ته ڪو وقت هو جڏهن ارواح پاڻيءَ جي سطح تي تري رهيا هئا. ان ڪان پوءِ اڳتي هلي اهو ساڳيو روح خدا جي پيارن پيغمبرن ۽ حضرت عيسى تي خود نازل ٿي.

محمد صلي الله عليه وسلم پڻ ان ڳالهه جي شاهدي ڏني آهي. اهو هيئن ته هن پنهنجي الهام جي سلسلي ۾ جيڪو لفظ استعمال ڪيو آهي، اهو ٻئي هنڌ ڪئلي ماڪوڙيءَ جي صورت ۾ پڻ ڪم آندل آهي. اهڙيءَ طرح جلال الدين رومي [2] جنهن کي محمد صلي الله عليه وسلم جو بجا طور پوئلڳ چئجي، سو پڻ تمام واضح لفظن ۾ اوسر ۽ ارتقا جي مرحلن جي نشاندهي ڪري ٿو.

هتان اوهان تي واضح ٿي ويو هوندو ته هر هنڌ ۽ سڀني شين ۾ اهو ساڳيو روح ڪم ڪري رهيو آهي. سڀ خدائي روح جون صورتون آهن. اسان کي صرف ايترو ڪرڻو آهي ته هر صورت ۾ مظهر جي بنيادي ڪردار ۽ ان جي تاريخي اهميت کي اجاگر ڪرڻو آهي. اهو ئي سبب آهي جو مون پنهنجي لاءِ هي خاص موضوع منتخب ڪيو يعني ”شري ڪرشن جي زندگيءَ جو تاريخي پهلو.“

هتي اسان شري ڪرشن جو حضرت عيسى [3] سان موازنو ڪيو آهي. اهو ائين آهي جيئن اسان ڪنهن رزميه يا ناصحانه شاعر جو مقابو شيڪسپيئر سان ڪريون، ۽ پوءِ اهو نتيجو قائم ڪريون ته واقعي ٻئي عظيم شاعر آهن. مگر ان کان وڌيڪ ٻيو ڪجهه نه چئي سگهون.

خصوصيت جو مطلب امتيازي خاصيت هجڻ کپي ۽ نه مشترڪ خاصيت.

اهڙيءَ طرح ٻئي ڪنهن ماڻهوءَ لاءِ به اهو چوڻ ته هو معاشري جو گل آهي، ڪنهن خاص مطلب جي نشاندهي نٿو ڪري. ان جي مقابلي ۾ ڪنهن وڻ يا ٻوٽي تي گلن جو ظاهر ٿيڻ سندس زندگيءَ جو هڪ مخصوص مرحلي جي چاڻ ڪرائي ٿو ۽ ان ڪري ان جي پنهنجي اهميت آهي.

اسان ڪجهه اڳتي هلي اهو ثابت ڪنداسين ته اها تشبيهه گوتم ٻڌ جي مقابلي ۾ شري ڪرشن تي وڌيڪ صحيح ثابت ٿئي ٿي، ڇو ته جيستائين تاريخ جو تعلق آهي ته ڪرشن ئي بني نوع انسان جي درخت جو پهريون ٽڙندڙ گل آهي. هن ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت خاطر اسان ان درخت جي واڌ جي اوائلي مرحلن جي جانچ ڪنداسين.

هينئر اها هڪ تسليم شده مڃيل حقيقت آهي ته انساني معاشرو يا سماج به انهن مرحلن مان گذري ٿو جن منجهان هڪ فرد جي زندگي گذري ٿي؛ يعني ان ۾ به اهي ساڳئي قسم جا مرحلا اچن ٿا، ان ڪري ڪو به

تاريخدان نفسيات جي مطالعي کانسواءِ اڳتي وڌي نٿو سگهي. اهڙيءَ طرح وري نفسياتدان کي مستند تاريخ جو مطالعو ڪڌهن به ترڪ ڪرڻ نه گهرجي ته جيئن هو پنهنجن حاصل ڪيل نتيجن جي تصديق ڪري سگهي. انسان ۽ حيوان جي سماجي بناوت ۽ سندس جبلت جو مطالعو ٻڌائين ٿا ته انسان ۾ ٻن قسمن جا اعصاب ڪم ڪن ٿا؛ هڪڙا حسياتي اعصاب (Sensory Nerves) ۽ ٻيا متحرڪ اعصاب (Molor Nerves) عام مشاهدي موجب حواسن کي حرڪت ۾ آڻڻ جو سبب ڪابه شيءِ ٿي سگهي ٿي ۽ ان کان پوءِ محترڪ اعصاب از خود پنهنجو ردِعمل ڏيکارڻ لڳن ٿا. تنهنڪري اوائلي انسان توڙي حيوان جي مکيه عمل جو هڪڙو ئي مقصد هو ته پنهنجي ذات ۽ نسل جي بقا جو بندوبست ڪري.

ليڪن ان کان پوءِ جيئن جيئن انسان جو شعور وڌندو ويو ۽ هو واضح تصورات قائم ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويو، ته پوءِ سندس جبلي ردعمل به رڪجڻ لڳو ۽ اعصابي ردعمل به فوري نوعيت جو نه رهيو. اڳتي هلي زندگي وڌيڪ پيچيده ٿيڻ لڳي ۽ خاص ڪري بدويانه زندگيءَ کان پوءِ جڏهن انسان هڪ هنڌ آباد ٿيڻ جو خيال ڪيو ۽ انساني سماج ۾ ملڪيت جو آرنڀ ٿيو، تڏهن گويا دريائي تهذيب جو دؤر قائم ٿي چڪو هو. ٻين لفظن ۾ ان کي اسين ”آريائي تهذيب“ جو نالو ڏيون ٿا. هونئن به اهو ”آري“ لفظ ”هري“ آهي، جيڪو وري ”ار“ مان نڪتو آهي، جنهن کي اسان ”هر“ به ڪوٺيون ٿا. انهيءَ مرحلي تي پهچڻ کان پوءِ انهن ماڻهن جي اٿڻي-ويهڻي لاءِ قاعدن قانونن جو وجود به لازمي ٿيو پوي. انهن قاعدن جي مقصد سڀني فردن لاءِ سڻو وهنوار قائم رکڻ ۽ سماج جي وڌيڪ ترقيءَ کي يقيني بنائڻ هوندو آهي. دنيا جي تاريخ جو مطالعو ٻڌائي ٿو ته هر قوم ۾ اهڙي مرحلي تي هڪ قانون ڏيندڙ شخصيت پيدا ٿي آهي. زرتشت، [5] منو، [6] حمورابي، [7] حضرت موسی [8] وغيره انهيءَ سلسلي جا چند مثال آهن. قانون ڏيندڙ اهڙين شخصيتن لاءِ اهو ضروري هو ته هنن جو سڄو سارو زور ان تي صرف ٿئي ٿو ته ”ڇا نه ڪرڻ گهرجي.“

بهرحال ان قسم جي منع يا جهل جا نفسياتي اثرات انساني جسم تي پون ٿا، جنهنڪري اهڙا روڪيندڙ مرڪز وجود ۾ اچن ٿا. ان نموني ۾ انسان جي ردعمل تي زياده کان زياده پابنديون عائد ٿي پون ٿيون ۽ سندس اعصابي قوت جي اخراج جو رستو تنگ ٿي پوي ٿو. ان کان پوءِ اها نوبت اچيو پهچي، جو وڏ ۾ وڏ احساسات وڪرڻ لڳن ٿا ۽ ان جي بجاءِ اعصابي اخراج پوريءَ ريت ڪم ڪرڻ شروع ڪري ڏئي ٿو. ان مرحلي تي اسان کي شين جي باهمي ربط جو گهرو شعور ملي ٿو ۽ اسان کي احساس جي وحدت ملي وڃي ٿي. اڳتي هلي ان منجهان اها صورتحال جنم وٺي ٿي. جنهن کي اسان نفسيات جي شعبي ۾ ”جماليات“ جو نالو ڏيون ٿا.

هتي ٿوري غور ڪرڻ سان اها ڳالهه معلوم ٿيندي ته جيستائين فوري ۽ متحرڪ ردعمل کي پابند نه ڪيو ويو آهي، تيستائين ان مٿين ڏس ۾ ڪابه پيش رفت ممڪن ناهي. ٻين لفظن ۾ جيڪڏهن ممنوعاتي مرڪز اخلاقي طور تي تاريخ جي اصطلاح موجب هيئن چئجي ته اخلاق جو استاد هميشه حسن ۽ سونهن جي سبق ڏيڻ واري کان اڳ ۾ ايندو آهي. مطلب ته حسن شناس ان وقت هڪ ڳل جيان ظاهر ٿيندو آهي جڏهن اخلاقيات جي سندر ٿاري ٻور جهلڻ تي هوندي آهي. ليڪن ايڏو فرق آهي جيڪو بدليل پنن مان ئي ظاهر ٿي ويندو آهي، جيستائين اسان جي تاريخي چاڻ جو تعلق آهي ته ڪرشن اها پهرين مڪڙي آهي، جنهن کان انساني ارتقا ۾ حسن شناسيءَ جي دؤر جي شروعات ٿئي ٿي.

انهيءَ روح ڪانسواءِ هندستان ۾ شاعريءَ جو وجود ناممڪن هو. وري چاڪاڻ ته شاعر سائنسدان کان اڳ ۾ ايندا آهن، تنهنڪري حسن ۽ جماليات جا پيغامبر وري شاعرن کان به اڳ ۾ اچن ٿا. هاڻي جيستائين ڪرشن جي جسماني بناوت جو سوال آهي ته هو ٻالڪپڻ کان ئي حسين هو ۽ حسن شناسيءَ جي حوالي سان بلند اخلاقيءَ جو مجسمو پڻ هو. ڪيس شين جي سونهن ۽ سندرتا پاڻ ڏانهن موهيندي هئي. هو پنهنجي بانسري ننڍڙي عمر کان وڄائڻ شروع ڪري ٿو ۽ اهو بلڪل ائين آهي جيئن اڄ کان ٻه صديون اڳ اسان موزارٽ کي ڏٺو هو. اهڙيءَ طرح هو نرت يا رقص جو آغاز پڻ ڪري ٿو ۽ هر قسم جي پابندين کان آزاد حرڪت ۾ هو

مسرت محسوس ڪري ٿو. ايتري قدر جو جذبات کي چيڙيندڙ مشغوليون به هن لاءِ عام ماڻهوءَ وارين خواهشن کان بالاتر آهن، هر ڳالهه کي هو ان جي پنهنجي حد اندر رکي ٿو. ان ڪري هڪ اگهاڙو انسان هن لاءِ چڻ ته هڪ اگهاڙو گل آهي.

بدقسمتي اها آهي ته جن ماڻهن کي حسن شناسيءَ جي ان تجربي جو احساس ناهي، انهن کي اها ڳالهه ڪنهن به ريت سمجهائي نٿي سگهجي. اهو ائين آهي جيئن رنگن جي شناس نه رکندڙ ماڻهوءَ کي ويهي رنگن بابت سمجهائجي. ليڪن هينئر دنيا گهڻو اڳتي وڌي ويئي آهي ۽ يورپ ۾ گهڻن ماڻهن کي اهو احساس ٿيو آهي ته حسن جي تجربي جو پنهنجي ذات کان ٻاهر ٻيو ڪو مقصد ناهي. البت جيڪو ماڻهو ان نظر سان نوازيل ناهي، ان تي ميار نٿي رکي سگهجي، ڇو ته هو ٻين ماڻهن بابت به پنهنجي خيال مطابق سوچي ٿو. هن سلسلي ۾ ”ڀڳوت پران“ (9) ۾ هڪ سٺو مثال ملي ٿو، جنهن مان اسان جي مطلب جي وڌيڪ وضاحت ٿيندي.

ڳالهه ٿا ڪن ته وياس جو پٽ سڪديو هڪ ڏينهن پنهنجي پيءُ کان موڪلائي ڪيڏانهن وڃي رهيو هو. پويان پٽس سندس پيڇو ڪندو ٿي آيو. رستي تي سڪديو جو گذر هڪ اهڙي هنڌان ٿيو جتي ڪي عورتون ڪپڙا لاهي وهنجي رهيون هيون. توڙي جو هنن عورتن جي مٿس نظر پئي پر هنن پاڻ کي ڍڪڻ جي ڪوشش نه ڪئي. پر ساڳئي هنڌان جڏهن وياس اچي لانگهائو ٿيو ته هن يڪدم ڪپڙا پائي کي ڍڪڻ شروع ڪيو. وياس کي ان تي تعجب ٿيو ۽ انهيءَ خاص ورتاءَ جو سبب معلوم ڪرڻ گهريائين. ان تي عورتون وراڻيو: سڪديو جي نظر ۾ عورت ۽ مرد هڪ نوع سان تعلق رکن ٿا ۽ هو انهن ۾ جنسي تفريق نٿو ڪري، پر وياس ائين نٿو ڪري سگهي!

اهو آهي مسئلي جو حل جيڪو ٻن مختلف قسم جي انسانن کي سمجهڻ ۾ اسان جي رهنمائي ڪري ٿو. هڪڙو جسماني ضرورتن جي متحرڪ ردعمل جو هڪدم شڪار ٿئي ٿو، جڏهن ته ٻيو انهن تي ڇائي ڇم کان قادر آهي.

اهو ئي سبب آهي جو اسين عام فهم ٻوليءَ ۾ اهو پڻ چوندا آهيون ته شاعر ۽ فنڪار ڇم ڪان ئي هوندا آهن؛ انهن کي ڪو ناهي نه سگهندو آهي. وري اهو ساڳيو سبب آهي جو گوئٽي چيو هو ته سچي فنڪار کي اهو ٻڌائڻ جي هرگز ضرورت ڪونهي ته هو تخليق ڪرڻ وقت اخلاقي ضابطن کي نظر ۾ رکي، ڇو ته هو ڪڏهن به غير اخلاقي چيز پيش ڪري ئي نٿو سگهي.

هتي اسان ڪرشن جي رنگ بابت ڪجھ چوندا هلون ته بهتر ٿيندو، تاريخ ۾ اهڙا ڪيئي مثال ملن ٿا، جن مان معلوم ٿئي ٿو ته سانوري رنگ وارا انسان ٻين جي مقابلي ۾ وڏي سهپ ۽ ڌيرج وارا هئا. مثلاً: حضرت موسى لاءِ چيو وڃي ٿو ته هو پڪي رنگ جو هو. اهڙيءَ طرح حضرت سليمان پڻ ائين هو، جيڪا ڳالھ سندس نظم مان ظاهر آهي. نه رڳو ايترو پر ڪيترن شاعرن سانوري رنگ کي سونهن ۽ سوڀيا جي نشاني قرار ڏنو آهي؛ جيئن حافظ (10) پنهنجي محبوب لاءِ چيو آهي:

آن سیه چرده که شیرینيء عالم با اوست.

”اهو سانوري رنگ وارو محبوب جنهن کان سڄي جهان ۾ مٺاڻ آهي.“

هاڻي اها ڳالھ خاص ڳالھ آهي جنهن کي تمام وڏو ۽ اهم ڳڻ سمجهيو ويو آهي، ۽جيڪا ڪرشن پاڻ وڏن انسانن يعني راجائن وغيره لاءِ ضروري سمجهي آهي.

اصل موضوع ڏانهن واپس ايندي اسين ڏسون ٿا ته جيئن ڪرشن وڏو ٿئي ٿو، تيئن سندس اندر واري شڪتي ڪيس غلط ڪمن کي درست ڪرڻ ۽ پاپ ڪندڙ کي سزا ڏيڻ طرف مائل ڪري ٿي. هتي اها ڳالھ به وسارڻ نه گھرجي ته اهي راڪشس پڻ هڪ قسم جا بگڙيل انان آهن، جيڪي ڪن نسلن کان وٺي اخلاقي ضابطن جي غير موجودگيءَ ۾ پنهنجي

اصلي فطرت کان هٽي ويا آهن. ان ڪري هينئر انهن جو علاج مڪمل خاتمو آهي.

اهڙيءَ طرح ان وقت ڌرتي- آتما جي عمل جو دائرو صرف طبعي شين تائين محدود هو. ان ڪري بگڙيل ۽ غير صالح عناصر جي خاتمي لاءِ طبعي جنگ ائين ضروري هئي، جيئن اڄ اهو ضروري آهي ته غير صالح ۽ شر پکيڙيندڙ نظرين جو خاتمو ڪيو وڃي.

انهيءَ ڪري صحيح تاريخي شخصيت جي حيثيت ۾ ڪرشن لاءِ اهو لازمي ٿي پيو هو ته هو انهيءَ ڪم کي نهايت شاندار نموني ۾ مڪمل ڪري ڏيکاري ۽ هن ائين واقعي ڪري ڏيکاريو. هن جوارجن [11] کي اهو ئي مشورو هو ته هو ضرور يُڌِ ڪري توڙي جو سندس آڏو سوٽ ڇو نه هجن. جديد علم جي روشنيءَ ۾ پڻ ائين ٿو لڳي ته دنيا جي ترقيءَ لاءِ اهو ئي هڪڙو صحيح رستو بچيل هو، جنهن کي اختيار ڪرڻ ضروري هو.

هتان اها ڳالهه واضح ٿي وئي هوندي ته جيستائين تاريخي اهميت جو تعلق آهي ته ڪرشن [12] جو حضرت عيسى سان موازنو ڪرڻ ڪيڏو نه بي معنى آهي؛ ڇو ته حضرت عيسى کاٻي ڳل تي چماٽ کائڻ کان پوءِ چئي ٿو ته ورائي پيو ڳل ڏيو. سو جيڪڏهن ان وقت ان ڳالهه کي انساني عمل جو سرچشمو قرار ڏجي ها، ته پوءِ جيڪر هينئر ڌرتيءَ تي سڀڪجهه بگڙيل نظر اچي ها.

”نرڳ ڏانهن ڇڱا ارادا وٺي وڃن ٿا ڇا؟ مطلب ته جنس پرستيءَجي ڪري گهڻين زالن رکڻ جو رواج ڪونه پيو، بلڪ اهو انساني ضرورت تحت هو. انهيءَ ڪري ڪرشن جيڪو هونئن سپاويڪ فقط حسن پرستي مان لطف اندوز ٿئي ٿو، تاريخ جي ان دؤر ۾ عملي مثال قائم ڪرڻ واسطي مجبور ٿي وڃي ٿو. هن کي ڪيترين ئي شاديون ڪرڻيون پيون ٿيون ۽ مثالي نموني ۾ ٻارن جي پرورش ڪرڻي پوي ٿي. ڪو غير ماڻهو جيڪڏهن هن ڳالهه کي غلط سمجهي ٿو ته هو يا اياڻو آهي يا هو نڱي ٿو ڪري.

بهرحال هن کي کپي ته ”سابين جي زوري ميلاپ“ (Rape of The Sabina) ۽ ‘Dirot deseigneur’ جي واقعات کي ياد ڪري.

هتي اسان ساڳئي قسم جو هڪ ٻيو مثال ڏيون ٿا، ته جيئن اسان جي هن نظريي جو ثبوت ملي سگهي ۽ اهو مثال سامي تهذيب مان آهي. سامي تهذيب ۾ منو جي ڪردار جي نمائندگي حضرت موسى ٿو ڪري، حالانڪ ٻنهي ۾ وڏي وقت جي وٿيءَ سبب هو گهڻو ڪري منفرد به لڳي ٿو. ان لحاظ کان حضرت سليمان، ڪرشن جي دؤر جي نمائندگي ڪري ٿو؛ توڙي جو هو ان کان هڪ هزار سال پوءِ جو آهي، جن ماڻهن حضرت سليمان [13] جي ڏاهپ جي واکاڻ ۽ جذبات انگيز يا مبالغه آميز گيت پڙهيا آهن، اهي ساڳئي وقت ڌاري عورت بابت سندس ڏنل تنبيهه کان به واقف آهن. ان مان سندس مراد شهوت پرستيءَ کي روڪڻ هو) توڙي جو سندس هڪ هزار شاديون ٿيل هيون. ان لحاظ کان ڪرشن جو مبالغه آميز حُسن پرستيءَ جو پنهنجي ليکي موجوده وقت تائين ٻيو ڪو عملي مثال ملڻ مشڪل آهي. البت گوئٽي [14] ۽ موازرٽ [15] جي رجحانن کي ملائڻ کان پوءِ ڪي قدر سندس حسن جي نظريي جي وضاحت ڪري سگهجي ٿي. پر پنهنجي ليکي اهو به گهڻو ئي ڪجهه هوندو.

بهرحال انهن سڀني ڳالهين کان مٿي سندس گيتا [16] آهي. جديد دؤر جا ڪي نقاد ان دؤر ۾ گيتا جهڙي ڪتاب جي تصنيف کي ناممڪن سمجهن ٿا ۽ ان کي هو گهڻو پوئين دؤر جي تخليق ڄاڻن ٿا. بلڪ هو ان ڳالهه کي پلجي وڃن ٿا ته ارجن کي باطني طور تي ان جو ڀاڳ مليو هو. تنهن کان پوءِ وياس [17] کي ان جو الهام ٿيو ۽ هن ايندڙ نسلن لاءِ ان کي محفوظ ڪيو.

هتي اسان وٽ ايتري جڳهه ناهي جو ان جي حسن ۽ سونهن بابت ڳالهايون. اسان صرف اهو عرض ڪري ٿا ڇڏيون ته ڪرشن جي شخصيت ئي موسيقي، رقص ۽ شاعريءَ جو روح آهي؛ بلڪ هن جي ڪري ڀارت ۾ فنون لطيفه وجود ۾ آهي. هو ٻالڪپڻ کان حسن پرستيءَ جو اعلى معيار قائم ڪري ٿو. هڪ جنگجوءَ جي حيثيت ۾ هو نهايت وڏا ۽

ڏکيا ڪم سرانجام ڏئي ٿو. پر ان جي باوجود هو دياوان، پنهنجي نسل کي بچائيندڙ ۽ هڪ سڪيا ڏيندڙ جي روپ ۾ سامهون اچي ٿو. انساني تاريخ ۾ اهڙين خوبين جو سنگم محال آهي. پر انهن سڀني ڳالهين کان مٿي جيڪي ڪجهه هن ڪيو يا سيکاريو، اها سندس خالص حسن پرستي آهي، جنهن تي موجوده دؤر جو انسان به مست ٿي جهومي ٿو. اهو سندس حسين روح آهي جيڪو اڄ جي انساني روح کي هڪ طرف سونهن بخشي ٿو ۽ ٻئي طرف سندن دلين کي گرمائي ٿو

مطلب ته هر لحاظ کان هو انسانيت جي درخت مٿان هڪ اهڙو ڀهريون گل آهي، جيڪو سونهن ۽ سندرتا جو احساس ڏياري ٿو.

حوالا

(1) گوئٽي لاءِ ڏسو 4-20

(2) جلال الدين رومي لاءِ ڏسو 4-2

(3) حضرت عيسى لاءِ ڏسو 4-16.

(4) گوتم ٻڌ لاءِ ڏسو 1-2

(5) زرتشت لاءِ ڏسو 4-15 ۽ هن ڪتاب جو مضمون 12.

(6) منو:

منو سمرتي ۾ ڪل 12685 شعر يا اشلوڪ آهن، جيڪي سندس شاگرد ڀرگو جي وسيلي رشين تائين پهتا. هڪ اندازي موجب اهي 200 قبل مسيح کان وٺي 200 بعد مسيح جي زماني ۾ مرتب ٿيا.

منو معاشري جي تنظيم چئن ورنن يا ذاتين ۾ ڇاٽائي ٿو. ان کانپوءِ هو هر ذات جي حقن ۽ فرضن جي وضاحت ڪري ٿو. چئن ذاتين کان پوءِ هو معاشرتي زندگيءَ لاءِ چار آشرم به تجويز ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح هو شادي، ۽ زال مڙس جي لاڳاپن بابت پڻ پنهنجا خيالات پيش ڪري ٿو. مطلب ته هندومت جي انفرادي توڙي معاشرتي قاعدن قانون جو گهڻو دارومدار سندس تعليم تي آهي.

(7) حمورابي Hamurabi

بابل جو بادشاھ ۽ تاريخ جو عظيم قانون ساز ارڙهين صدي قبلِ مسيح ۾ ٿي گذريو. سندس دارالسلطنت عراق جي شهر بغداد جي ويجهو هو. انساني تاريخ ۾ مصر کان پوءِ بابل جي تهذيب جي اهميت مسلم آهي. ليڪن مصر جي تهذيب بنيادي طور تي هڪ زرعي معاشري واري تهذيب هئي جڏهن ته بابلي تهذيب ۾ شهري معاشرت نمايان آهي. ان ڪري حمورابي جا قانون ملڪيت، ازدواج، ڪاروبار، تجارت وغيره جي باري

۾ پڻ آهن. حمورابيءَ جو اهو ڪارنامو ليکيو وڃي ٿو ته هن اهي قانون فرمانن جي شڪل ۾ 285 ٿنڀن تي اُڪرائي چڙهيا هئا.

(8) حضرت موسى لاءِ ڏسو 11-8. حضرت موسى کي جيڪي ڏهه احڪام (Tnc Commandments)، مليا هئا، سي عهدنامه عتيق يا تورات جي ٻئي باب ۾ موجود آهن.

(9) ڀاڳوت پران:

پران (Purana) لفظ جي لغوي معنى پراڻو يا قديم آهي. اهو هڪ قسم جو ديومالائي ادب آهي، جيڪو رزميه نظمن کان گهڻو پوءِ مرتب ٿيو. ڪي پران منظوم آهن ته ڪي وري مڪالماتي ۽ نثري شڪل ۾ آهن. ڪل ارڙهن پران آهن. ليڪن انهن کان علاوه ڪجھ نديا يعني ”اپ-پران“ پڻ آهن، جن جو تعداد 180 ٻڌايو وڃي ٿو. ڪجھ مشهور پران هن ريت آهن:

(1) وشنو پران (2) ڀڳوت پران، (3) نرديا پران (4) پدم پران ۽ (5) وراھ پران.

پران ان دؤر ۾ مرتب ٿيا هئا، جڏهن هندومت ۾ مختلف فرقا جهڙوڪ: وشنومت، شِومت وغيره واضح شڪل اختيار ڪري چڪا هئا.

هڪ لحاظ کان اهو ئي سبب آهي جو انهن ۾ ”هيرو ورشپ“ (Hero Worchip) جو تصور بلڪل نمايان نظر اچي ٿو.

(10) حافظ لاءِ ڏسو 5-1.

(11) ارجن (12) ڪرشن:

”مهاڀارت“ ۾ بيان ٿيل باندون ۽ ڪورون جي جنگ ۾ ارجن پانڊؤن جو سپه سالار آهي. ڪرشن مهاراج جيڪو اصل ۾ (وشنو جو اوتار آهي) ارجن جي مدد لاءِ اچي ٿو ۽ هو ارجن جو رٿبان آهي. جنگ جو ميدان تيار ٿئي ٿو ۽ فوجون هڪ ٻئي جي سامهون اچي ٿيون. ارجن ان مرحلي تي پنهنجن مخالفن سان جيڪي سندس سوٽاڻ مان آهن، وڙهڻ نٿو چاهي ۽ خونريزيءَ کي پسند نٿو ڪري. ان وقت ڪرشن مهاراج ارجن کي سمجهائي ٿو ته اها خير ۽ شر، حق ۽ ناحق جي جنگ آهي، ڀڳوت گيتا ۾ اها گفتگو نظم جي صورت ۾ ملي ٿي. سڄو نظم نهايت اعلىٰ قسم جو آهي. ان ۾ تقريباً ست سؤ شعر آهن. هونئن ڀڳوت گيتا مهاڀارت جو ڇهون حصو آهي.

جيستائين مهاڀارت جي تصنيف جو سوال آهي ته اهو اندازاً 500 قبل مسيح جو واقعو چيو وڃي ٿو. ليڪن ان کي موجوده صورت ۾ تقريباً

400 عيسوي سن ڌاري مرتب ڪيو ويو ۽ اهو ڪم وياس سرانجام ڏنو هو.

(13) حضرت سليمان عليه السلام لاءِ ڏسو 7-18.

البت هتي اها ڳالھ ٻڌائجي ته عهدنامه عتيق جي ڪتاب 1) جي باب يارهين ۾ چاٽايل آهي ته حضرت سليمان کي ست سؤ حرم ۽ ٽي سؤ ٻانيهون هيون. ان جي مقابلي ۾ ڪرشن مهاراج لاءِ چيو وڃي ٿو ته کيس سورنهن هزار زالون هيون. (Kings

(14) گوئٽي لاءِ ڏسو 4-20.

(15) موازرٽ لاءِ ڏسو 7-26.

(16) گيتا (17) وياس لاءِ ڏسو مٿي 11-12.

جيت جي ڪهاڻي

[علامه صاحب هيءَ تحرير پهرين عالمگير جنگ جي پيش منظر ۾ لکي هئي، جيڪا پهريون دفعو ڊي- جي- سنڌ ڪليج ميسليني ۾ شايع ٿي هئي.]

ڪالهه آءٌ هڪ چراگاهه مان لنگهي رهيو هوس. آسمان جيئن پوءِ تيئن ميرانجهڙو ٿيندو ٿي ويو، چوڌاري طرف اچو ڪوهيڙو پکڙجي رهيو هو. گاهه جا پن هڪٻئي سان ائين چنبڙي پيا هئا جو ڄڻ سيءَ منجهانئن سمورو سَتُ ڪڍي ڇڏيو هو ۽ مجبوريءَ ۾ اهي هڪٻئي سان ٻڪيل هئا. پري تائين سوراخن وارا مٽيءَ جا ننڍڙا ننڍڙا ڍيڳ لڳل هئا، جن مان لڳي رهيو هو ته اتي ڪئليون ماڪوڙا به گهڻ محنت ڪندڙ آهن. اتي ئي هڪڙي ڍيڳ جي پرسان هڪ ڳريل پن پيو هو، جنهن ۾ ڪيترائي ننڍڙا آرپار گول سوراخ هئا.

جيئن مون ان کي گهوري ڏٺو ته مون کي هڪ ننڍڙو جيت منجهس وات چوريندي نظر آيو. ايڏيءَ وڏي عمر ۾ به ڪنجوسيءَ سان گذر ڪري رهيو آهين. مون کيس مخاطب ٿيندي چيو. هن وراڻيو، ضرورت جي لاءِ ڪو قاعدو ڪونهي ۽ بک ۾ بصر به مٺا! پر آءٌ توکي ٻڌايان ٿو ته منهنجا وڏا سڄي طعام تي گذر ڪندا هئا. شاناڻو ڪاڌو کائيندا هئا. ايتري قدر جو هينئر ان ڪاڌي جي ڳالهه ڪڻ به مشڪل آهي. آءٌ شروع کان وٺي پنهنجن ابن ڏاڏن کان اها ڳالهه ٻڌندو پيو اچان جنهن کي ٻڌڻ سان هڪ طرف فخر وچان ڪنڌ مٿي ٿيو وڃي، ته ٻئي طرف موجوده دؤر ۾ ساڳي ڳالهه تي افسوس پڻ ٿيندو آهي. اهو وري ڪيئن؟ مون کيس چيو. پر پوءِ اها ڳالهه واقعي مزيدار هوندي. هن چيو هائو، واقعي ائين آهي. هاڻي جيڪڏهن توکي وقت آهي ۽ هڪ ڪنو ٿي ويهي ٻڌين ته پوءِ مون ڪاڌو ڪائي ورتو آهي ۽ آرام سان ويهي ٿو توکي اها پراڻي ۾ پراڻي ڳالهه ٻڌايان. هونئن به هاڻي اسان

وٺ بچيو ئي ڇا آهي. بس اهي ڪي مزيدار ڳالهيون ئي ته آهن. بهرحال اسان لاءِ اها ڳالهه تسليءَ جو باعث آهي ته اسان جا ابا-ڏاڏا جن جا اسين ڇاوا آهيون، اهي تمام وڏا ماڻهو هئا، ۽ اسان کي به پنهنجي زندگي ائين گذارڻي آهي. البت هو پنهنجي زندگي ايڏي شان و شوڪت ۽ عيش و عشرت واري نموني ۾ گذاري ويا جو ڪو به سندن همسفري ڪري نٿي سگهيو، ڪائنن مٿي هجڻ جو ته سوال ئي پيدا نٿي ٿيو. ان ڪري توکي ڄاڻڻ کپي ته جڏهن هيءَ ڌرتي اڃا نئين وجود ۾ آئي هئي ۽ مٿس اهي ديوقامت جانور اڃا پيدا نه ٿيا هئا، تڏهن اسين ئي ان جا اڪيلا مالڪ هئاسون. سڀ ڪِيت ۽ چراگاهہ ۽ مٿن هر قسم جي اوپڙ تي صرف اسان جو حق هو. ننڍڙي ٻوٽي کان وٺي وڏي ۾ وڏي درخت سميت اسان جي قبضي ۾ هئا سواءِ انهن چند جي، جيڪي ڪوڙا يا اڻ وڻندڙ هئا. پر اهي ايترا ته ٿورا هئا جو اسان کي انهن جي ڪا پرواهہ نه هئي. هڪ لحاظ کان جيڪڏهن هو ڪنهن جي ڪم نٿي آيا ته انهن جڻ پنهنجو ئي نقصان ٿي ڪيو. اهو عمل تمام ڊگهي عرصي تائين هليو ۽ اسان پڻ سيئي ان ۾ حد درجي خوش هئاسين. اهڙيءَ طرح اسان سموري آباد زمين جا مالڪ هئاسين، سواءِ انهن چند غير آباد ٽڪرن جي، جن کي اسان پاڻ اجايو بيفائدي سمجهي ڇڏي ڏنو هو.

بهرحال وقت گذرڻ سان اسان جا ڪي پائر هر لحاظ کان وڌندا ۽ وڏا ٿيندا ويا ۽ ڪن ته پنهنجي صورت ئي بدلائي ڇڏي، پر ان جو سڄو دارومدار انهيءَ علائقي تي هو جنهن ۾ هنن جي رهائش هئي. هو جتي به هئا پر پنهنجي هر صورتحال کي منهن ڏيندا رهيا. هنن ضرورت مطابق پاڻ کي ڍڪيو ۽ حملي ڪرڻ جا نت نوان طريقا اختيار ڪيائون ته جيئن پنهنجن مخالفن کي هيسائي مڪمل ضابطي ۾ رکي سگهن. جيئن جيئن وقت گذرندو ويو ته انهن مان ڪي ايڏا ته وڏا ٿي ويا جو سڄاڻپ کان ئي ٻاهر نڪري ويا. قدرت انهن کي جيئري گهٽي مدد پئي ڪئي، اوترو وڌيڪ هو لالچي ۽ غير مطمئن رهڻ لڳا. ايتري قدر جو بيشمار ساهوارا سندن تابعداريءَ ۾ موجود رهندا هئا، جيڪي ويچارا هر وقت سندن ڪاڄ ٻنجڻ لاءِ تيار هئا، پر تڏهن به هو پنهنجي تقدير تي راضي نه هئا. انهيءَ غير اطمينان بخش صورتحال جو ڏاڍو خراب نتيجو نڪتو. هاڻي هنن پاڻ کان ڪمزور ۽ هيٺن کي هيسائڻ ۽ کائڻ شروع ڪري ڏنو. پنهنجي اهڙي

شيطاني عمل تي به هنن کي پڇتاءُ محسوس ڪونه ٿيو. جيترو هنن وڏيڪ پئي کاڌو، اوترو سندن خون جي اڃ ۾ اضافو ٿي ٿيو. آخرڪار جڏهن هنن جي اها اڃ حد کان وڌي وئي ۽ نندين لاءِ ان کان سواءِ ٻيو ڪو رستو نه بچيو ته انهن شيطان صفت جانورن کان الڳ ٿلڳ رهن ۽ انهن سان ڪو تعلق نه رکن. اهو ئي سبب هو جو پوءِ هنن پنهنجي لاءِ الڳ وستيون قائم ڪرڻ شروع ڪيون ۽ هنن کان جدا رهڻ جو هر جتن ڪرڻ لڳا.

”انهيءَ عرصي ۾ اهڙن اڻ وٽندڙ طريقن تي عمل ڪندي هو لاڳيتو وڌندا رهيا، تان جو اها سندن عادت ٿي پئي ته هر وڏي ساهواري ننڍي ساهواري کي ڳڙڪائڻ شروع ڪري ڏنو، اسان کي اها ڳالهه بنهه سمجهه ۾ نٿي آئي ته آخر اهو ڪم ڪيئن هلندو؟ ائين ٿي نظر آيو ته جيڪو به پوءِ ٿي آيو، اهو چڙ ته پهرئين کي ختم ڪرڻ لاءِ آيو هو. اهڙي عجيب نموني ۾ هو جلد ئي پنهنجي جنس جو پاڻ دشمن ٿي ٿيو ۽ وري آخر ۾ پاڻ شڪار به ٿي پئي ويو. اهو سڀ ڪجهه ٿيڻ کان پوءِ به ڪنهن فطرت جي سادن طريقن ڏانهن ڌيان نه ڏنو بلڪ اٿلو زندگيءَ ۾ اها ئي ڏاڏاٽڪي ڪار ڪندا آيا، جنهنڪري ڪين نقصان پڻ برداشت ڪرڻو پيو. اسان به صبر سان اهو سڀ ڪجهه سهندا آياسين، گهڻو وقت اڳ جي ڳالهه ناهي جو اسان کي ان صبر جو ڦل به مليو. ٿيو هيئن ته انهن مان ڪي جيڪي پنهنجي جنس جي ٻئي ساهواري کي ماري کائي نٿي سگهيا يا انهن کي کائڻ پسند نٿي ڪيائون،، اهي وري موٽي اچي گاهه ۽ ٻي نباتات تي گذران ڪرڻ لڳا ۽ اسان سان صلح سانت ۾ رهڻ شروع ڪري ڏنائون. پهرين ته اسان کي ڏاڍي خوشي ٿي ته هو وري پنهنجن پراڻن طور طريقن ڏانهن موٽي آيا هئا. پر جلد ئي اسان جي پريشانيءَ جي حد ئي نه رهي جڏهن اسان کي معلوم ٿيو هو ته هر شيءِ بنا ڪنهن حساب جي ڳڙڪائي ٿي ويا. اسان ان جي مخالفت ڪئي ۽ ڏنڊ جي طلب ڪئي. هو انصاف پسند ٿي لڳا ۽ اسان سان واعدو ڪيائون ته اسان هينئر ان حصي کي ڇڏي ڏيون جيڪو هو کائي چڪا آهن. البت ان جي بدلي ۾ هو جڏهن پاڻ مري ويندا ته سندن ماس اسان کي کائڻ لاءِ ملندو. اسان کي اها به پڪ ڏني وئي ته اهو کاڌو وڏيڪ لذيذ هوندو جيڪو اسان جي ضرورت کي پورو ڪندو، بلڪ اسان جي لاءِ وڏي ڄُڄ ثابت ٿيندو. اسان اها ڳالهه جلدي قبول ڪئي ۽ سمجهيوسين ته اهو

سپ ڪجھ انهيءَ صبر جو بدلو هو، جنهنڪري اسان پنهنجن پائرن کي مارڻ کان پرهيز ڪئي هئي. انهيءَ ڳالھ تي اسان خوش ٿياسين ۽ هنن جي مهرباني مڃي سين.

هتي پهچڻ کان پوءِ جيت چيو، ”مون کي اميد آهي ته تون ٿڪجي نه پيو هوندين جو جيتوڻيڪ هاڻي هو پاڻ ڪافي تنگ ٿي نظر آيو. ڳچي ڪٽي اُپي ڪئي هئائين ۽ هر هر سندس اکين مان باھ جا شعلا ٿي نڪتا، مون کيس وراڻيو، ”نه، آءٌ بلڪل ڏيان سان ٻڌي رهيو آهيان، مون کي لڳي ٿو ته تنهنجي ڪهاڻي وڌيڪ مزيدار ٿيندي پئي وڃي.“ انهيءَ پڪ ڏيارڻ کان پوءِ هن وري چوڻ شروع ڪيو: مون توکي ٻڌايو پئي ته ڪهڙيءَ ريت اسان جي وڏن ڪنهن کي مارڻ يا نابود ڪرڻ کانسواءِ ان نئين نموني ۾ پنهنجو قوت گذر حاصل ٿي ڪيو. اها ڳالھ هنن لاءِ پڻ وقت اطمينان جو باعث هئي. جڏهن به انهن مان ڪو اهڙو پلوڙ ساهوارو مري ويندو هو ته هنن کي پنهنجي کاڌي جي ضرورت کان به وڌيڪ لذيذ کاڌو ملي ويندو هو. اهو ڏاڍو سٺو وقت هو. هفتن جا هفتا مهمانيون هلنديون هيون ۽ اهي سپ هزارن جي تعداد ۾ اڇي سرسبز ۽ شاداب چراگاهن ۾ گڏ ٿيندا هئا ۽ هر قسم جا مزا ڪندا هئا. اهڙي ڪنهن به شيءِ جي ڪمي نه هئي. جنهنڪري هو پنهنجي هن دنياوي زندگيءَ مان لطف اندوز ٿيندا هجن.

”هيڏانهن اهو ڪم ائين هلي رهيو هو ته ٻئي طرف اسان جا ظالم سؤٽ جن جي تعداد ۾ پڻ تيزيءَ سان اضافو ٿي رهيو هو، سي اڃا انهن پراڻين غلط ڪارين ۽ برادر ڪشي ۾ مصورف هئا. هميشه وانگر هو هڪٻئي کي ڳڙڪائي رهيا هئا ۽ ان ڪري هڪ ٻئي کان لڪي ڇپي پئي هليا. اهڙيءَ طرح گوهي ڏيئي پڇڻ جي مشق ڪندي ڪندي هو هوا ۾ اڏامڻ جا به ماهر ٿي ويا. هاڻي جيتوڻيڪ هو هوا ۾ ڪافي مٿي ٿي اڏاڻا ته به جيڪا مصيبت سندن سر تي هئي سا هئي. بدقسمتيءَ سان اسان کي هنن هڪ نئون رنج پهچايو، ڇاڪاڻ ته هاڻي هو هر ڪنهن پاسي اڏامي ٿي سگهيا، تنهنڪري هنن جون خراب عادتون اسان لاءِ وڌيڪ آزار جو سبب بڻجي ويون. اسان کي هنن کان پاڻ بچائڻ وڌيڪ ڏکيو ٿيندو ويو. جتي به هو اسان کي ڳولي لهندا هئا، اتي اسان کي ماري چٽ ڪندا هئا. پر هڪ

دفعو وري اسان کي تڪليفن ۽ صبر جو اهو صلو مليو جو نيٺ اسان انهن حالتن تي به قبضو ڪري ورتو. اوچتو ئي اوچتو هنن جي ان اڻ سڌريل ۽ بگڙيل زندگيءَ جو خاتمو اچي ويو ۽ گهڻي عرصي تائين اهي پاڻ کي اسان کان پري رکي نه سگهيان. انهن جي ڪري اسان جي مهمانين ۾ پڻ هڪ قسم جو نئون سواد پيدا ٿي پيو. انهيءَ عرصي ۾ اسان جي واڌ-ويجھ برابر جاري رهي، البت اسان کي انهن وڏن وڏن وڻن تان مالڪيءَ وارو هٿ ڪڍڻو پيو ليڪن جڏهن به هنن مان ڪو هڪڙو مرڻ کان پوءِ هيٺ ڪرندو هو ته اسان لاءِ اهو نهايت خوشيءَ جو ڏهاڙو هوندو هو. هڪ طرف اسان کي سوادي ۽ لذيذ کاڌو ملندو هو ته ٻئي طرف اسان کي اهو اطمينان ٿيندو هو ته هڪ ٻئي تباهي ڦهلائيندڙ جو خاتمو ٿيو.

انهيءَ کي ڪي جُڳ گذري ويا. تنهن کان پوءِ اسان ٻڌو ته هڪ نئين ۽ عجيب قسم جو جانور ڌرتيءَ تي رونما ٿيو هو، جيڪو هونئن ته هر لحاظ کان ٻين جانورن جهڙو ٿي لڳو، پر هلڻ ويل هو پنهن ٻن ٽنگن تي گهمي رهيو هو، ائين ٻڌڻ ۾ آيو ته هن هر شيءِ کي پنهنجي ملڪيت ٿي سمجهيو، ۽ جيڪي به کيس هٿ ٿي لڳو ان کي کائيندو کپائيندو ٿي ويو. ان کان سواءِ جيڪي به سندس آڏو ٿي آيو، ان کي خوامخواه تباه برباد ٿي ڪيائين. ٿوري عرصي ۾ اسان کي اها خبر به پئي ته ئاه موجب جيڪي جانور اسان مان هئا، انهن کي قدرتي موت مرڻ کان اڳ ماريو ٿي ويو ۽ کين ڪٽي پري ڦٽو ڪيو ويو. نه رڳو ايترو، پر اهي سبزيون يا ڀاڄيون جيڪي اچا پوري ذائقي واريون به نٿي ٿيون، ته ان کان اڳ انهن کي پٽي ٿي ڇڏيائون. سڀ کان خراب ڳالھ اها ئي ته جتي به هنن جي نظر اسان تي ٿي پئي ته هنن بنا ڪنهن سبب جي پنهنجو ڳرو پير ڪڍي اسان کي چيپاٽي ماري ٿي ڇڏيو. ٿورن لفظن ۾ هيئن هر هنڌ رڙو-رڙ پئجي وئي.

بهرحال اسان جي بزرگن مان ڪي انهن تباهي ڦهلائيندڙن جي نشاندهي ڪري ٿي سگهيا. هنن ٻڌايو ته اهي به وڏيون مصيبتون اسان جي انهن پري جي سوٽن جا پونير آهن، جن سان ڪيئي صديون اڳ هر قسم جا لاڳاپا ختم ڪري چڪا هئاسين. انهن اهو پڻ ٻڌايو ته اهي ٻئي هڪٻئي کان ائين پري پيڳا هئا، جيئن ڪو وبائي مرض کان پڃي. ساڳئي وقت انهن

مان جيڪي ڏاڍا ۽ مضبوط هئا تن پنهنجي ئي جنس وارن مگر ڪمزورن کي اڦٽ ماري ڇڏيو. تڏهن اسان جو ان ڳالهه ۾ ڪو شڪ ئي نه رهيو ته اهي دراصل انهيءَ ڪريل نسل جا پونير آهن، جن کان ڪا به شيءِ سلامت رهڻ مشڪل هئي.

”هن مرحلي تي توهان منهنجي اچرج جو اندازو ڪري سگهو ٿا. جيتوڻيڪ منهنجي دلچسپيءَ ۾ برابر اضافو ٿي رهيو هو، پر آءٌ هاڻي ورچجي پيو هوس ۽ چيم: پر انهيءَ جانور سان ته منهنجو سڌو نسلي واسطو آهي.“ ان تي جيت وراڻيو، مون کي پڪي خبر ڪونهي. مون کي معاف ڪج، مون کي سندس شڪل بابت جيڪي ڪجهه ٻڌايو ويو تنهن مان هڪجهڙائي معلوم ٿئي ٿي. پر آءٌ يقين سان ڪجهه نٿو چئي سگهان. هن ابهرائي وچان چيو. البت ڪيس ورثي ۾ مليل ٻن خامين منجهان پڪ ڪري سگهجي ٿي. اهو ٻڌي شرم وچان آءٌ ڪجهه نه چئي سگهيس ۽ جيت پنهنجو بيان هيئن جاري رکيو:

”انهيءَ نسل ايڏي ته تباهي مچائي جو ڪنهن جيئري يا مئل شيءِ کي هن ڌرتيءَ تي نٽي ڇڏيائين. ائين ٿي معلوم ٿيو ته سندس اهي ٻئي پراڻيون خاميون وڌي وڻ ٿي ويون هيون. بدلي ۽ انتقام واري آڳ ۾ به ڪو فرق نه آيو هو. هڪڙي ٻئي کي ٿي ماريو ته ٻئي لاءِ وري ٿيون اڳتي گهاٽ گهڙيو ويٺو هو.

”اسان لاءِ اهي ڏاڍا ڏکيا ڏينهن هئا. توهان آسانيءَ سان سمجهي سگهو ٿا ته اسان لاءِ اهو ڪيڏو نه تڪليف زده هو ته اسين اهڙي آرام واري زندگيءَ منجهان وچي مصيبت جي منهن ۾ پياسين. اسان تڏهن به صبر ۽ شڪر جو دامن هٿان نه ڇڏيو، هونئن به شروع کان وٺي اسان کي صبر جو ڦل مليو هو تنهنڪري اسان جو ان ۾ ويساهه هو. آخرڪار اسان کي هڪڙي ڏينهن اها خبر پئي ته انهن مان هڪڙو مري پيو آهي. اسان جي ساٿين ٻڌايو ته ان کي کائڻ ۾ هنن کي ايڏو مزو نه آيو، جيڏو سندن اڳي ڪسيل شيءِ ۾ مزو هو. ته به ڪي نه هجڻ کان اهو بهتر هو. وري وچي

ٿوري تسلي ٿي. ان ڪان پوءِ ڪافي ڊگهي عرصي تائين اسان جو اهو ئي ڪاڄ رهيو، جن جي ڪري اسان ٻي هر شيءِ ڪان محروم ٿيا هئاسين.

”پر اجا ڪا خراب ڳالھ ٿيڻي هئي. ائين ٿي لڳو ته هنن مان ڪن کي ان ڳالھ جو پتو پئجي ويو هو. هو ايترا ته حاسد ۽ وير وٺندڙ هئا جو هنن پنهنجي موت ڪان پوءِ به اسان کي، جن کي هنن ڦريو لٽيو هو، ڪنهن به قسم جي رعايت ڏيڻ لاءِ تيار نه هئا. تنهنڪري هنن هڪ نئون طريقو اختيار ڪيو. مرڻ ڪان پوءِ هنن پاڻ کي ڪاٺ جي مضبوط پيٽين ۾ بند ڪرائي پوءِ ڌرتيءَ ۾ دفنائڻ شروع ڪرايو. اهو نيچ ۽ ڪڌو ڪم هو. چو ته انهن سان اسان جي لاءِ هڪ وڏيڪ رنڊڪ پيدا ٿي ويئي هئي. اسان کي هاڻي وڏي محنت سان ڪاٺ ۾ سوراخ ٿي ڪرڻا پيا ته جيئن ان تائين اسان پهچي سگهون. هڪ پيرو ڪامياب ٿيڻ ڪان پوءِ اسان کي ٿوري وقت لاءِ ڪاڌو خوراڪ ملي ٿي وئي.

”تون آساني سان سمجهي سگهين ٿو ته اهو ساهوارو آسانيءَ سان جهلجڻ وارو نه هو. ايتري خونريزي ۽ قتلام ڪان پوءِ به هو اسان کي پنهنجو اهو بيڪار جسم ڏيڻ لاءِ تيار نه هو. پنهنجي نيچ مقصد کي حاصل ڪرڻ لاءِ جلدي هن وري هڪ ٻيو طريقو اختيار ڪيو. ڪيس ساڙ ۽ حسد سبب باھ جا شعلا به بهتر نظر آيا. هن پاڻ کي ساڙائڻ ڪان پوءِ پنهنجي سڙيل خاڪ کي به ڌرتيءَ تان ڪٽائي پاڻيءَ ۾ اڇلائڻ شروع ڪيو. مطلب ته انهيءَ هر قسم جي تباهي ڦهلائيندڙ ساهواري جي من مستيءَ ۽ خود پسنديءَ جو اجهو اهو حال آهي. پر جيئن تون سمجهي سگهين ٿو ته اهو سڀ ڪجھ گهڻو گهڻو وقت اڳ ٿيو هو، تڏهن شايد منهنجو تڙ-ڏاڏو به پيدا نه ٿيو هوندو. پر آءٌ توکي ٻڌايان ٿو ته جڏهن اسان ننڍا هئاسين ۽ هو اسان کي اها ڳالھ ڪري ٻڌائيندو هو، تڏهن اسين سڀ رڙيون ڪري ان ساهوارن جي عقل ۽ سمجھ کي پاراتا ڏيندا هئاسين. مون کي ياد آهي ته جئين اسان پنهنجي وڏي ڏاڏي ڪان ان نقصان رسائيندڙ ساهواري بابت پڇندا هئاسين ته ان اسان کي اهو ٿي ٻڌايو ته وقت گذرڻ سان گڏ اهي ساهوارا وڌيڪ تباهيءَ طرف مائل ٿيندا ويا ۽ وڌيڪ خراب ٿيندا ويا، بلڪ مٿن اهي پراڻيون خصلتون غالب اچڻ لڳيون.

هتي پهچڻ کان پوءِ جيت ڪٽي ماٺ ڪئي ۽ آءٌ ماٺ ميٺ ۾ اٿي ڪڙو ٿيس. پاڻ کي سنڀالڻ جي گهڻي ڪوشش ڪيم ته جنهن مون کي هيڏي وڏي تاريخ ٻڌائي ان جا ٿورا مڃان پر وڌيڪ ڳالهائڻ کان سواءِ ئي آءٌ اتان روانو ٿيس. سو پڙهندڙن کي التماس آهي ته مون کي معاف فرمائين جو ان کان وڌيڪ مخاطب ٿيڻ لاءِ مون وٽ به ڪي لفظ ڪونهن. مون کي ڳنڀير خاموشي ويڙهي وجي ٿي ۽ سچ پچ آءٌ نٿو ڄاڻان ته وڌيڪ ڇا چوان!؟

http://www.sindhiadabiboard.org/catalogue/Sufism/Book1/Book_page1.html

http://www.sindhiadabiboard.org/catalogue/Sufism/Book1/Book_page15.html
http://www.sindhiadabiboard.org/catalogue/Sufism/Book1/Book_page1_2.html

http://www.sindhiadabiboard.org/catalogue/Sufism/Book1/Book_page1_4.html#%D9%BE%D9%8A%D8%B4_%D9%84%D9%81%D8%B8_

This page was prepared by Muhammad Umar Chand for the benefit of students and research scholars as community service with thanks to Sindhi Adabi Board, Jamshoro June 30, 2021